Vol. II. Marzo 1926 N. 2.

RICERCHE RELIGIOSE

diretta da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **" Petra unitatis, robur charitatis ,,.**

ALBERTO PINCHERLE: **Il discorso della montagna.**

AMBROGIO DONINI: **Il canone muratoriano.**

Leggende dell' Antico Testamento. Nota di P. BALDINI.

" Leptis magna ,,. Nota di RENATO PACINI.

Discussioni. LEONE TONDELLI, LA DIREZIONE: **Cristologia e soteriologia nel Nuovo Testamento.** — ERNESTO BUONAIUTI, ALBERTO PINCHERLE: **Illogica idealistica.**

Bollettino critico del Nuovo Testamento a cura di ALBERTO PINCHERLE

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Rassegna di riviste.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1926 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

PETRA UNITATIS
ROBUR CHARITATIS

Reminiscenze e propositi.

Quando, l'8 settembre 1907, la enciclica *Pascendi dominici gregis*, sotto lo stimolo di una commendevole ispirazione, quella di tagliar corto ad alcune forme di modernismo immanentistico, venne ad assestare un colpo formidabile, indiscriminatamente, alla cultura religiosa nel mondo cattolico, Giorgio Tyrrell enunciò un apprezzamento che era in pari tempo una consegna. Egli disse, cioè, che il durissimo documento pontificio, estorto da anime o troppo pavide o troppo astute alla candida ma ombrosa ingenuità di Pio X, veniva ad applicarsi come una pietra da macina al collo dell'organismo ecclesiastico. E che l'apologetica cattolica non avrebbe più riguadagnato la capacità di muoversi, galleggiando, a suo agio, sulle acque instabili della spiritualità contemporanea, se non il giorno in cui la corda che ve la legava, non fosse stata o bruscamente recisa o sordamente corrosa. Ad un ventennio di distanza noi possiamo valutare, con molto più sicura cognizione di causa, il valore profetico del presagio lanciato dal compianto apologista e mistico inglese, nell'ora del suo più amaro disinganno. Il monito accorato gli valse le supreme sanzioni ecclesiastiche. Ma egli seppe affrontarle con una nobiltà tenace ed una coerenza piena di abnegazione, che consunsero anzi tempo le sue esili energie fisiche. Sulla sua tomba, egli, lo scomunicato, volle che non mancassero i simboli eloquenti della capacità carismatica del sacerdozio cattolico: il calice e l'ostia. Chi, se non con la sua limpida chiaroveggenza, con pari intensità però di passione, aveva vagheggiato con lui il ringiovanimento della tradizione dottrinale del romanesimo e auspicato il ritorno

della chiesa ad una partecipazione efficace, non più alla vita ufficiale delle competizioni politiche o degli intrighi diplomatici, bensì alla grande causa della elevazione spirituale della esistenza associata, non ebbe che a raccoglierne il messaggio e a proseguirne il programma.

L'uno e l'altro continuavano a manifestare, sia pure per antitesi, la loro intima e salda vitalità. Non si può pensare, infatti, senza sentirsi attanagliati dalla stretta di un'angoscia desolata, come molte deformazioni dell'attività collettiva del clero italiano, fino a recenti aberrazioni che peseranno nell'avvenire come un'onta sul suo carattere cristiano, sarebbero state agevolmente evitate se si fosse lasciato corso, non diciamo libero, ma solo sagacemente disciplinato, a quel subito orientamento verso la cultura storico-religiosa, che aveva fatto oscillare uniformemente, come spighe mature sotto il soffio del vento, le anime dei giovani preti all'alba del secolo ventesimo.

Invece, qualche filosofo, di un tomismo gretto ed anacronistico, cui l'intransigenza cieca e rabbiosa valse di lì a poco la porpora, e qualche prelato intrigante, che scambiò la disciplina delicatissima del pensiero ufficiale nel cattolicesimo con una scomposta campagna giornalistica, vollero stroncare di colpo il timido e ancora maldestro affiorare delle nuove esigenze culturali del clero e irrigidirne la conformazione mentale negli schemi di un'apologetica astratta, priva ormai di ogni collegamento e di ogni interferenza col mondo della scienza morale circostante. *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* Noi sappiamo molto bene di quali lacrime grondò quella vittoria di Pirro.

Ma l'impalcatura congregazionale della curia romana è così pesante e il suo funzionamento così tardigrado che, a distanza di un ventennio, gli organi preposti alla custodia prudente dell'insegnamento ecclesiastico nulla ancora hanno appreso dalle evidenti lezioni dell'esperienza e nessun ammaestramento hanno ricavato dallo spettacolo miserando delle conseguenze interne ed esterne a cui ha approdato la loro angusta e ignorante intransigenza. Ecco. Il solco aperto fra la cultura ecclesiastica e la cultura laica si è fatto più pro-

fondo e più vasto. Le discipline teologiche, alle quali si viene addestrando nei seminari il giovane clero, sono sempre più miserevolmente avvinte ad un tirocinio artefatto di aride esumazioni scolastiche, spoglie di ogni contenuto vivente ed avulse da ogni salutare contatto con gli orientamenti attuali della spiritualità. Le preoccupazioni del sacerdozio si fanno ogni giorno più terrene e professionistiche. L' entusiasmo caldo e operoso per la causa di Dio e il decoro del suo Regno, quell'entusiasmo che dovrebbe divorare e bruciare ogni compromesso e ogni accomodante viltà, si va sempre più spegnendo nei cuori: l'apate convenzionalismo, viziato di superstizione magica e di bigottismo farisaico, prende sempre più universalmente il posto della pietà vera e della rettitudine consapevole. E frattanto la cultura ufficiale si dilunga sempre più spavaldamente dai sentieri lucenti della tradizione cristiana, per perdersi nei viottoli tenebrosi del suo menzognero spiritualismo, su cui non brilla la luce del trascendente e non vigila il controllo di alcuna sanzione. Per colmo di ironia, i fiduciari del magistero e i rappresentanti della scienza ortodossa sono mestatori ed intriganti di pessimo spirito, pur se di ottima e ingannevole divisa, i quali credono, nella loro fatua e incosciente ambizione, di servire a Dio contando unicamente su Mamona, il quale è — lo hanno dimenticato — di Dio, il rinnegamento osceno e blasfemo; e che pertanto, avendo perpetrato nella loro anima la prima contaminazione, procedono per via attraverso le più mostruose complicità e le più misere dedizioni. Onde tutto il mondo trafficante della sapienza accademica e della vita pubblica ne rimane avvelenato e intorpidito. Sì che quando il padre universale della cristianità cattolica leva solennemente la sua voce per richiamare i poteri della terra al riconoscimento di quella unica sovranità del Cristo maestro e salvatore, in cui è la norma indefettibile del giusto e del vero, la sua parola è accolta con infastidita sopportazione e posta subitamente da parte.

Lo sappiamo in anticipo. Si dirà che i nostri casi personali rendon foschi e pessimistici i nostri apprezzamenti, sconsolate le nostre previsioni. Si dirà che tutte le espressioni prossime

della pietà cattolica e le manifestazioni ostentate della devozione collettiva stanno, al contrario, a testimoniare in favore di un ravvivamento poderoso della fede e di un ringiovanito spirito religioso. Ma se il Vangelo non è divenuto per la nostra generazione lettera morta, cancellato e sopraffatto dai nuovi strati di un paganesimo subdolo ed untuoso, noi dobbiamo riconoscere che questa vantata pietà non ha nulla di difforme dall'ipocrita e sorniona religiosità esteriore, pavida e ricattatrice, che Gesù ha bollato nella parabola del fariseo pregante nel tempio e nell'invettiva della sua predicazione gerosolimitana. Anche il paganesimo ha saputo creare a suo tempo forme etiche e devozionali non spregevoli. Ma la morale privata di Seneca non ha impedito — al contrario, ha in certo modo accreditato — il governo di Nerone. E la morale cristiana è superiore alla morale stoica precisamente perchè investe, senza misericordia, con le tavole dei suoi rivoluzionari valori, la compagine e le norme del vivere associato.

Il recupero di questi valori, il loro isolamento dalla ganga in cui l'ha ravvolti il millenario processo della trasmissione storica, la loro nuova celebrazione, che li affranchi e li redima dall'impoverimento e dalla paralisi in cui l'ha gettati e fatti intristire il logorìo dei secoli, è, dal punto di vista dell'economia della civiltà contemporanea, lo scopo reale delle ricerche storiche consacrate al fatto cristiano e alle vie della sua disseminazione. Il raggiungimento di tale scopo, addirittura essenziale allo sviluppo della nostra vita spirituale e alla risoluzione della crisi che affligge, tanto più acuta quanto meno avvertita, le nostre coscienze, è insidiato e ritardato da una duplice categoria di cause perturbanti ed ostacolatrici. Da una parte l'opposizione irragionevole e caparbia degli organi ufficiali del governo ecclesiastico impedisce che alle discipline storico-religiose, da cui sarebbe possibile ricavare una conoscenza del messaggio cristiano infinitamente più corroborante e più oggettiva di quella che non possano offrire le irreali disquisizioni della metafisica cristallizzata e della casuistica gesuitica, si addestrino quegli elementi che, votati alla missione del sacerdozio, e quindi ad una vita di abnegazione e di altruismo, sarebbero

più acconci ad assimilarne l'ammonimento concreto. Dall'altra la preoccupazione strettamente erudita ed accademica, portata con indebito esclusivismo in una zona che è carica di risonanze attuali e racchiude materie infiammabili, finisce col ridurre ad analisi e esplorazioni puramente paleografiche o paleontologiche quella che, per natura e per finalità, è la disciplina morale più vicina agli interessi della vivente spiritualità contemporanea. Scesa ultima sull'arringo delle indagini storico-religiose, l'Italia dovrebbe cercare di aguzzare in sè tale capacità di sintesi da tradurre in valutazioni concrete e in nuove esperienze collettive i risultati della evocazione scientifica del fatto cristiano nelle sue molteplici realizzazioni storiche.

Per meritare un tale onore ed assurgere a tale missione la cultura religiosa italiana non può evidentemente limitarsi a prender posto alla coda dei paesi a livello culturale più elevato e ad uniformarsi pedissequamente ai loro metodi di studio e agli schemi ormai canonizzati della loro conformazione spirituale. Non può nè pure riprendere in esame e valutare, con la bilancia dell'orafo, alla luce di un lambiccato calcolo delle probabilità, i risultati, più o meno universalmente acquisiti, di un secolo e mezzo di ricerche scientifiche applicate alla genesi e alla trasmigrazione del messaggio cristiano nella storia. Proprio perchè qui, nella terra classica del cattolicismo, la penetrazione e l'accettazione di tali risultati incontrano ostacoli più solidi e diffidenze più radicate, si può logicamente presumere che essi potranno, col tempo, far maturare più imponenti e decisivi rivolgimenti morali.

Chi detta queste righe ascrive ad una fortunata concomitanza di circostanze esteriori la sua capacità di misurare, meglio di quanto non sia stato consentito ad altri, venuti, da opposte parti, a mietere su un terreno che non hanno dissodato, quali siano le esigenze complesse e le finalità naturali di una cultura religiosa italiana, che non aspiri unicamente a figurare come una nuova disciplina nei quadri canonicali della organizzazione accademica, ma sia sforzo e milizia nell'intreccio delle aspirazioni spirituali collettive. Educato nella più rigida e intransigente tradizione della teologia tomistica, io ho potuto,

di colpo, risentire che cosa effettivamente portava di insurrezionale, nel piano delle concezioni dogmatiche e nella raffigurazione corrente della dottrina cattolica, l'esplorazione critica dei documenti cui è affidata la rivelazione e del processo che ne ha garantito la trasmissione. Ma d'altro canto, profondamente preso dagli ideali del sacerdozio, considerato non scheletricamente come funzione mediatrice nell'esercizio di realtà carismatiche, ma missione di addestramento ai valori eterni della fraternità e della pace, io ho sempre sentito che i principi di moralità pubblica banditi dal Vangelo sono ancora, nonostante tutto, meglio che altrove, praticati e realizzati nella società ecclesiastica che trae norma e disciplina da Roma. E dalla consapevolezza, inizialmente così lacerante, della incompatibilità assoluta intercedente fra i risultati della indagine scientifica e le formulazioni della teologia corrente; e insieme dalla fiducia incrollabile nella vitalità dei valori che la chiesa reca, incapsulati, nel proprio grembo; io ho ricavato il proposito di contribuire, mercè lo sforzo compiuto in vista di una coraggiosa inserzione dei metodi critici su quelli della cultura religiosa cattolica, ad una liberazione salutare di questi valori, per una più viva e operosa loro fruttificazione. I due mondi che procedono invece mescolati, legati, spesso complici nella identica opera di sfruttamento e di imbarbarimento collettivo, il mondo della ufficialità ecclesiastica e quello della ufficialità culturale, preferiscono seguire invariabilmente il rispettivo cammino ideale, reputando contaminante ogni contatto, che non sia quello, veramente mortifero, dell'intesa momentanea per il comune, materiale profitto. Noi abbiamo visto così uomini che fanno gli scandalizzati di fronte alle preoccupazioni religiose che avvivano la mia ricerca, chiedere ai più angusti ed arcaici rappresentanti della teologia ufficiale il sussidio della cooperazione e la solidarietà dei consensi in opere che, volendo essere strettamente culturali, dovranno a forza incontrare o il loro ripudio o il loro predominio.

Trascinato in questo modo dalle circostanze della mia vita ad una odissea di vicende amare e di peripezie imprevedute; passato dall'insegnamento in una università teologica a quello

di un ateneo statale; io ho pagato largamente il fio di quello che è nella mia coscienza un privilegio spirituale ed intellettuale. L'autorità ecclesiastica, mai preoccupata di vedere un po' chiaro nella realtà dei miei propositi e nel contenuto della mia fede, mi ha gettato al bando. Gli ultimi venuti della coltura religiosa, i quali si sono dedicati alla storia della religiosità e del cristianesimo come alla maniera più rapida e più agevole per conquistare una cattedra universitaria, han ricorso a tutte le armi dell'insidia, della polemica prevenuta, della deformazione capziosa, per dipingere la mia opera accademica come destituita di quelle doti di oggettiva e pedante aridità, di cui sa farsi unicamente bella la loro intelligenza di razzolanti.

Non è senza dubbio un'esistenza amabile quella menata fra così contrastanti e insieme così egualmente virulente opposizioni. Ma il posto nella vita ci viene assegnato da una forza superiore alla nostra volontà. E nelle alternative della mia quotidiana battaglia, una duplice certezza mi accompagna e mi sostiene. L'una coinvolge i futuri sviluppi della cultura ecclesiastica, la quale non potrà riguadagnare una efficienza sociale se non a patto di riconoscere che, attraverso la critica, essa può raggiungere una migliore coscienza dei suoi doveri e del suo vero programma. La seconda riguarda la cultura religiosa profana, la quale sarà, quando che sia, tratta dalle esigenze della vita circostante ad assumere compiti che non siano quelli di una egocentrica ricercatezza erudita.

Sebbene ancora timidi e malcerti, non mancano gli indizi della ragionevolezza fondata di simili certezze. Se oggi in Italia si è organizzata una cultura religiosa, lo si deve, checchè vada blaterando la sconoscente boria di chi è stato trascinato in alto da colpi di fortuna che nulla hanno da vedere col reale merito e con la cosciente fatica, a quel movimento modernista che concepì precisamente la critica applicata ai testi sacri e alle istituzioni ecclesiastiche come un mezzo propedeutico indispensabile per assurgere ad una più alta e più intima assimilazione dei principi evangelici. Se oggi è possibile un'indagine scientifica intorno al fatto religioso, addestrata alle regole

più scrupolose della oggettività scientifica, lo è mercè soltanto gli sforzi di coloro che, nei primi momenti, ed anche oggi se occorre, sono pronti a rinunciare, con loro disagio e loro mortificazione, a quella raffinata acribia di cui van facilmente tronfi i grossi papaveri accademici, pur di appassionare intelligenze e di suscitare curiosità intorno alle grandi figure della tradizione religiosa scaturita dal Vangelo. Diciamo fino in fondo la verità: qualcuno di quelli che oggi, con grandi arie di saccenteria, si permettono di giudicare chi ha, senza ricevere elargizioni, aperto la via in Italia a ricerche che altrove hanno alle spalle secoli di tradizioni e forme perfette di organizzazioni, non avrebbe mai raggiunto la posizione di cui si pavoneggia, se non ve lo avesse trapiantato il desiderio calcolato di creare nuovi imbarazzi e convenienti contrapposizioni a quegli indirizzi e a quelle iniziative che si denigrano, solo perchè si temono.

Il presente così, per quanto alla superficie sconfortante, è pure un pegno per l'avvenire. Poichè il destino della spiritualità associata non può essere rappresentato dalle forme disgregate e disgregatrici dell'idealismo soggettivistico, che scorge nella tradizione del cristianesimo unicamente dei miti, votati ad un inveramento dialettico che è un puro annullamento e una disperata dissipazione; sarà invece indubbiamente assicurato il giorno nel quale si riconoscerà che la sopravvivenza cristiana non può essere raccomandata che ad una reviviscenza semplice delle idealità evangeliche, anche se essa implica il sacrificio o la rielaborazione di alcune posizioni puramente intellettualistiche della dogmatica conciliare.

Ma per aiutare simile arduo processo di maturazione occorre coraggio di risoluzioni ed ampiezza di visuali. È vano e praticamente sterile rimanere sgomenti al cospetto delle enunciazioni, più o meno radicali, della oggettiva critica storica, applicata al caduco e variabile rivestimento della esperienza cristiana nella storia. Sì, è ben tempo di riconoscerlo e di proclamarlo. Il metodo scientifico, applicato ai documenti letterari della rivelazione biblica e cristiana, alle fonti superstiti del pensiero e della prassi del patrimonio ecclesiastico, è sovver-

brare semplicemente agli occhi di chi se ne sia foggiato una concezione statica e una valutazione formalistica. Ma chi, al contrario, abbia cercato di educare la propria anima ad una visione meno angusta e meno interessata dei procedimenti mercè i quali Dio realizza nella vita associata degli uomini il mistero della sua progrediente giustizia e della sua assistenza paterna, la variabilità dei rivestimenti concettuali e delle regole disciplinari non può mai e poi mai costituire motivo di turbamento ed occasione di scandalo.

Senza dubbio occorre arrestare le fluttuazioni, cui viene assuefacendo l'empirismo storico, ad un punto, sul quale trovi la sua consistenza la fede, e la sua base, la convinzione viva della continuità ininterrotta della tradizione del messaggio rivelato. Questo punto di riferimento, questa pietra di paragone, questo fondamento incrollabile, la critica storica stessa ce li fornisce. La divinità del Cristo, la soprannaturalità del suo messaggio, sono nella mirabile, trascendente eccellenza della sua etica. E la sospettosa, arcigna ufficialità ortodossa, che in nome del proprio inviolabile e insurrogabile magistero reitera i suoi conati per sbarrare la via a quelle indagini che scrutano nella trasmissione storica dell'evangelo l'essenza incorruttibile del suo contenuto morale, si direbbe, se si volesse far della malizia in tema così delicato, temano, sopra tutto, di veder smascherata, alla luce immediata e diretta di quella primitiva rivelazione di cui si proclamano interpreti e garanti, la propria codarda decadenza e il proprio flaccido e farisaico borghesismo.

Ma la critica storica — e qui l'incomprensione di certe autorità ecclesiastiche e la loro ostile diffidenza appaiono tanto più tragicamente assurde — educa in pari tempo al riconoscimento esplicito di un fatto solenne: che, nonostante le enormi infedeltà al suo mandato, le gravi eclissi della sua consapevolezza e le contaminazioni maculanti della sua ingordigia terrena, il romanesimo ha rappresentato nei secoli la salvaguardia meno imperfetta e la realizzazione meno inadeguata di quel programma evangelico, che vuol condurre gli uomini a contrapporre e sovrapporre alla organizzazione associata, dura e rozza,

dei loro interessi materiali, quella, pura ed impalpabile, scaturiente dalla solidarietà dei carismi. È la storia che dimostra oggi perentoriamente come le reviviscenze del cristianesimo si sono trasformate in dolorose lacerazioni e in rovinose rivalità, quando hanno voluto teorizzare contro Roma, e perseguire nello scisma, l'ideale del riscatto religioso.

Onde la posizione, implacabilmente drammatica e, agli occhi della turba stolida e orecchiante, visibilmente incoerente, di chi, ugualmente consapevole della salutare efficacia dell'apporto che la indagine critica può offrire all'apologetica e della necessità urgente di ritrovare nel Vangelo l'unità dei redenti, voglia assolvere ad ogni costo il suo compito di operaio nella casa del Padre, pur senza violare in modo flagrante l'economia della convivenza. La gretta e sorda resistenza dei poteri costituiti lo dichiara ribelle: la folla lo irride come eccentrico.

Eppure il suo dovere è preciso e perentorio. Ed egli dovrà assolverlo, facendo, con l'aiuto immancabile del Padre, del suo meglio per ottemperare alla regola di condotta che sant'Agostino (1) sembra aver formulato per situazioni analoghe, quando ha sentenziato che, al di là delle proposizioni astratte e della unione esteriore, v'è un'unità spirituale con la grande società dei credenti, la quale sgorga dall'amore e si nutre, unicamente, d'amore:

« Sia che figurino nell'ambito (della chiesa), sia che ne siano apertamente fuori, quel che è carne, carne rimane: sia che

---

(1) " Sive intus versari videantur, sive aperte foris sint, quod caro est, caro est: sive in area in sua sterilitate perseverent, sive occasione tentationis tamquam vento extra tollantur, quod palea est, palea est. Et semper ab illius Ecclesiae quae sine macula et ruga est, unitate, divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur. De nullo tamen desperandum est, sive qui intus talis apparet, sive qui foris manifestius adversatur. Spiritales autem sive ad hoc ipsum pio studio proficientes, non eunt foras; quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, cum adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo charitatis robore radicantur. Ad hoc enim pertinet quod in illo Abrahae sacrificio dicitur: Aves autem non divisit „. (S. Aug., *De baptismo contra Donatistas*, I. 17).

permangano, sterili, sull'aia, sia che dalle circostanze della tentazione, come da un vento violento, ne siano trascinati lontano, quel che è paglia, paglia rimane. E sempre è scisso dall'unità di quella chiesa, che è immune da macchia o da ruga, anche chi col gravame della carne è mescolato alla comunità dei santi. E pure di nessuno dovrà disperarsi: non di chi nell'ambito (della chiesa) ha l'aria di esser tale, non di chi ne è costituito, manifestamente, al di fuori. Coloro che abbiano una vita spirituale, o meglio, quelli che si avviino, attraverso il tirocinio della pietà, a conseguirla, non vanno mai via. Poichè quand'anche a causa di qualche malignità o di una vera necessità umana appaiano espulsi, in questo stesso vanno a subire una prova migliore di quella che avrebbero potuto affrontare rimanendo nella chiesa: purchè mai si erigano contro di essa, ma, al contrario, mercè l'ardentissima robustezza dell'amore, gettino le radici nel solido sasso della unità. Mi pare che ad una situazione di questo genere accenni simbolicamente quel che si dice del sacrificio di Abramo: — gli uccelli, non li fece (come gli altri animali) in pezzi — ».

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

IL DISCORSO DELLA MONTAGNA

In un libro, del quale ho avuto occasione di dare recentemente ampia notizia (1), lo Streeter ha affacciato l'ipotesi che al Vangelo secondo Matteo soggiaccia, oltre quello di Marco e la cosidetta *Quelle*, anche una terza fonte scritta, caratterizzata da una tendenza giudaizzante, ed alla quale la Streeter vorrebbe assegnare « tutti i discorsi propri di Matteo ed anche quella parte del materiale solitamente assegnato a Q, che differisce tanto dai suoi paralleli lucani da aver fatto sorgere l'esigenza dell'ipotesi di una Qmt. » (2). Per dimostrarne l'esistenza, il critico inglese discute dapprima l'ipotesi delle due recensioni della Q, quale è stata sopratutto elaborata dal Patton (3), un autore al quale egli deve molto; poi cerca di sostenere con esempi tratti da varie parti la possibilità, anzi probabilità, dell'esistenza di varie versioni del medesimo detto o episodio; infine cerca di mettere in luce il procedimento letterario *(conflazione)* al quale Matteo ricorre abitualmente. Egli è così indotto a concludere che le parabole particolari a Matteo, comprese quelle della pecora smarrita, del banchetto nuziale e dei talenti (mine), le differenze delle quali dai paralleli in Luca sono troppo grandi per poterle attribuire a rimaneggiamenti editoriali, appartenevano a questa fonte M; dalla quale derivano tratti come Mt. X, 5-8, 23-25, 41; XII, 9-13; XV, 22-24; XVI, 18 ss.; XVIII, 15-22; XIX, 3-12; XXIII, 2-3 e gli altri versetti senza paralleli sinottici.

---

(1) Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London. Macmillan, 1924. Cfr. *Ricerche Religiose*, II (1926), pp. 61-73, spec. 70 seg.

(2) Streeter, *o. c.*, p. 231.

(3) Patton, *Sources of the Synoptic Gospels*, New York, Macmillan, 1915.

Per ciò che riguarda il discorso della montagna, lo Streeter assegna a M alcune delle beatitudini iniziali (risultato di una conflazione di M con Q): V, 17-20, 38-48; VI, 9 ss., 19-20; VII, 13-14, 21. Poichè questa tesi si dimostra abbastanza interessante, e fondata su argomenti che anche a prima vista appaiono non privi di solidità, ritengo giustificato un tentativo di verificarla relativamente ad uno dei testi evangelici più noti ed importanti e di vedere se l'analisi letteraria condotta in base a questa nuova teoria possa in qualche modo recare un contributo alla ricostruzione storica, di cui la critica delle fonti costituisce il necessario presupposto.

Sul carattere redazionale dei versetti che fanno da introduzione e, direi, da messa in iscena del racconto, non è il caso di soffermarsi. Il primo passo interessante è dato dalle Beatitudini, nove in Matteo, quattro in Luca. Ma il fatto che i versetti 4 e 5 di Matteo sono invertiti in un gruppo di testimoni (Taziano, D, le versioni latine e la siriaca di Cureton) oltre alla somiglianza col Ps. XXXVII, 11 (LXX: οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν) ha indotto alcuni ad espungere la beatitudine che riguarda i mansueti. Ma anche le altre echeggiano passi del V. T. e in maniera più particolare quella per gli afflitti, in cui il testo di Luca è completamente diverso da quello di Matteo, che riproduce il linguaggio di Is. LXI, 2. Lo stesso fenomeno si verifica, sia pure in misura ridotta, per le quattro beatitudini che non hanno parallelo in Luca (Mt. V, 7-10). L'ultima di esse trova, come lo Streeter ha già osservato, un duplicato nella successiva (Mt. V, 11-12): in questo caso le differenze di linguaggio tra i due vangeli si spiegano abbastanza bene, con Wellhausen, come errori di traduzione da un originale aramaico. Restano le due celeberrime « aggiunte » di Matteo: poveri *in ispirito*, affamati ed *assetati di giustizia*. In realtà, sia che queste si considerino come « addizioni interpretative » (1) fatte dall'evangelista o come dovute ad un tentativo di rendere più chiaro in greco il senso spi-

(1) Streeter, *o. c.*, p. 252.

rituale in cui vanno intese la povertà e la fame di numerosi passi del T. V., la somiglianza verbale è abbastanza grande da consentirci di considerare i due versetti come provenienti dalla medesima fonte (1).

Subito dopo ci troviamo di fronte ad un passo più complesso. Il versetto 13 di Mt. si può dividere in tre parti. La prima *(Voi siete il sale della terra)* non ha paralleli; la seconda è abbastanza simile a due incisi di Marco (IX, 50) e di Luca (XIV, 34 s.). Matteo tralascia le prime tre parole di Mc. (Lc. inserisce οὖν); nel resto le differenze sono altrettanto secondarie. Invece al detto quale lo troviamo in Marco, tanto il primo che il terzo evangelista aggiungono ciascuno per proprio conto una frase; ma all'affinità nel significato generale non corrisponde alcuna somiglianza nella dizione (2). Nei versetti successivi troviamo qualcosa di simile: il 14, nella prima parte tanto simile per la forma al precedente, non ha paralleli; il 15 ci pone di fronte ad un problema più difficile. Luca presenta due paralleli, a VIII, 11 e a XI, 33.: Mc. uno, a IV, 21. Le somiglianze e divergenze reciproche di questi passi sono state discusse sovente; si suole convenire che il primo dei due passi di Lc. sia quello che presenta le maggiori affinità con Mc. Probabilmente, bisogna anche tener conto di un certo grado di assimilazione testuale. Ma osserviamo ancora che il versetto 16 di Mt. è senza paralleli. Astrazion fatta dalla possibilità che anche Mc. possa derivare da Q, l'ipotesi di una contaminazione di fonti fino ad un certo punto coinci-

---

(1) E' noto che Lc. ha le Beatitudini alla seconda persona, Mt. alla terza. In V, 3, Mt. non solo ha αὐτῶν contro ὑμετέρα, ma aggiunge τῷ πνεύματι a πτωχοί (cfr. Lc. VI, 20). In V, 6 aggiunge καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην. Lc. VI, 21 aggiunge νῦν. Mt., oltre ad avere il verbo alla terza persona, invece che alla seconda, come in Lc., aggiunge anche il soggetto αὐτοί. Il resto è uguale o senza differenze degne di nota.

(2) Mc. IX, 50 concorda con Lc. XIV, 34-35 nel premettere le parole καλὸν (Lc. inserisce οὖν) τὸ ἅλα e nell'uso del verbo ἀρτύω (Mc. usa l'attivo esprimendo l'oggetto αὐτό, Lc. il passivo). Tutti e tre hanno comuni le parole ἐὰν δὲ (Lc. καὶ) τὸ ἅλα, e ἐν τίνι; Mt. V, 13 concorda con Lc. in μωρανθῇ (Mc. ἄναλον γένηται); Mt. è solo nell'uso di ἁλισθήσεται.

denti si presenta subito come molto allettante. Lo Streeter assegna infatti Mt. V, 14 a M, 13 e 15 a Q. La prima parte del versetto 13 gli pare una modificazione editoriale fatta per adattare il detto al contesto e suggerita dalle parole di M. Il Patton nota tuttavia che il detto matteano deve risalire ad una fonte speciale (per lui Qmt.) perchè dove abbiamo paralleli con Mc. non appare mai che Mt. alteri le parole di Gesù così profondamente come, in base ad un'altra ipotesi, farebbe qui. Ma non si è ancora valutata abbastanza la gravità delle differenze tra 13*c* e Lc. XIV, 35. Abbiamo dunque due incisi che è difficile riportare a Q, e che secondo ogni probabilità derivano dalla stessa fonte; d'altra parte anche il parallelismo col v. 14 esige che al detto: *Voi siete il sale della terra* seguisse un breve commento. Ora, la frase in 13*c*, dopo l'interrogazione (che è di Q) appare priva di soggetto, che tuttavia non è difficile supplire: *il sale diventato sciocco* o qualcosa di simile. Le due fonti, Q ed M, coincidevano dunque in una certa misura. La stessa conclusione non si presenta invece come necessaria rispetto a 15, essendo più probabile in questo caso una coincidenza di Q con Mc., e anche perchè le peculiarità di Mt. hanno assai più il carattere di varianti redazionali o dovute alla tradizione: ciò apparirà chiarissimo se si leggeranno di seguito i versetti 14 e 16. Non vi è dubbio che quest'ultimo costituisce una conclusione molto più adatta al 14, che all'altro.

I versetti che seguono, relativi al valore della legge, sono dallo Streeter assegnati in blocco a M: tuttavia le somiglianze tra Mt. V, 18 e Lc. XVI, 17 mi sembrano abbastanza grandi, e piccole invece le divergenze, da giustificarne l'attribuzione a Q: qualche parola di Mt. potrebbe derivare da M, ma se si volesse sostenere la tesi di una coincidenza delle due fonti, anche in questo caso l'argomento più forte sarebbe quello del carattere del detto stesso, così caratteristico da essere ancora oggi uno di quelli più ricordati, e quasi passato in proverbio. Questo è infatti ciò che possiamo constatare per lo più in simili casi; ma si tratta sempre di un buon argomento suppletivo, non tale tuttavia, a mio avviso, che possa bastare da solo.

Ugualmente senza paralleli sono i versetti 21-24. Questo semplice fatto non costituisce senza dubbio un argomento per attribuirli ad una fonte piuttosto che ad un'altra: a rigore potremmo solo affermare che non derivan da Mc. Vi sono tuttavia delle ragioni abbastanza serie per credere che provengano da M. Alcune saranno esposte in seguito; per ora sarà opportuno fissare la nostra attenzione sui versetti 25-26 di Mt. Generalmente si cita come parallelo a questo il passo Lc. XII, 57-59. Nel contesto di Lc., dopo i detti sui « segni dei tempi » (che in Mt. XVI, 2-3 sono omessi da una serie di testimoni importanti) Gesù chiede: *perchè non decidete da voi il giusto*? Queste parole mancano affatto in Mt. Grandissima è invece la somiglianza tra il versetto 26 di Mt. e il 59 di Lc. (1). Nel rimanente, invece, le somiglianze verbali tra i due si riducono a quei vocaboli, senza dei quali sarebbe addirittura impossibile raccontare l'episodio (2).

I versetti 27-28 sono nuovamente un tratto che s'incontra soltanto nel primo vangelo. Dei versetti 29-30 Mt. presenta tuttavia una replica in XVIII, 8-9. Un confronto tra questo passo e Mc. IX, 43-48 ci dimostra subito che la fonte del secondo passo di Mt. è da cercare in Mc., di cui Mt. riesce ad abbreviare il testo, mettendo insieme i primi due esempi (il piede e la mano) ed evitando per tal modo alcune ripetizioni. Nei versetti del discorso della montagna, invece, si parla separatamente dell'occhio *destro* e della mano *destra*. Nella seconda parte i due versetti sono pressochè identici, cosi come anche nella prima: ma è interessante che le due frasi in cui appare una lieve divergenza nella dizione ricorrono poi identiche negli stessi esempi nel c. XVIII. E tut-

---

(1) La differenza più notevole, oltre all' ἀμὴν aggiunto da Mt. all'inizio, è che Mt. ha κοδράντην, Lc. λεπτόν.

(2) Le somiglianze sono nelle parole o locuzioni ἀντίδικος, ἐν τῇ ὁδῷ, μήποτε, κριτής, εἰς φυλακὴν βάλλειν: tutto il resto, e anche i collegamenti sintattici ed i particolari, è diverso. Le somiglianze si limitano dunque a ciò senza di che il racconto stesso non potrebbe sussistere. È questo per me uno degli esempi più tipici di recensioni diverse dello stesso *logion*.

tavia quando si metta a confronto questo passo col corrispondente di Mc., soltanto qui si trova una differenza degna di essere segnalata, ma di carattere tale, consistendo precipuamente in un'aggiunta da parte di Mt., che in qualunque altro caso consimile a nessun critico verrebbe in mente di attribuirla ad altra causa che non fosse o un'aggiunta redazionale, o la maggiore fedeltà serbata da Mt. al testo primitivo di Mc. Qui, di fronte al fatto dell'esistenza di un doppione in Mt., si può avanzare l'ipotesi di un'assimilazione dei due testi: e confesso che questa mi pare ancora la spiegazione più plausibile, parendomi difficile che Mt. si sia presa la pena di tornare al passo già da lui utilizzato per inserire qui una clausola insignificante (1). Comunque, l'esistenza di un doppione in Mt., e le profonde divergenze tra i due testi sono prova che Mt. ha utilizzato nel c. V una fonte che non era Mc. Ma l'attribuire questi due versetti a Q è in fondo una petizione di principio: supponendosi per dimostrato che Mt. non abbia potuto assolutamente usare più di due fonti.

Le osservazioni fatte per i versetti 29-30 mi permettono di abbreviare il discorso a proposito dei successivi 31-32. Mt. anche qui presenta un doppione in XIX, 9 somigliantissimo a Mc. X, 11-12, salvo che Mt. tralascia questo secondo versetto, e due parole del primo, inserendo invece una breve ma importante clausola: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ a cui fa riscontro in V, 32 παρεκτὸς λόγου πορνείας. Questa frase e l'altra ποιεῖ αὐτὴν

(1) Mt. V, 29-30: Εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ.... καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ.

Mt. XVIII, 8-9: Εἰ δὲ..... σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον.. καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ.... καὶ εἰ ὁ ὀψθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ.

Mt. qui segue l'ordine di Mc., mettendo prima la mano e il piede (che egli a differenza di Mc. unisce insieme), e poi l'occhio. Dalla fusione dei due primi esempi in uno nascono alcune lievi varianti, principalmente spostamenti di parole o soppressioni di frasi inutili, perchè duplicati. Mc. nei due primi casi ho ἀπόκοψον, nell'ultimo ἔκβαλε: alla fine Mt. tralascia il vs. 48 di Mc., ma aggiunge τοῦ πυρὸς a γέενναν.

μοιχευθῆναι insieme con la citazione biblica (Deut. XXIV, 1) non si ritrova nel passo parallelo di Lc. (XVI, 18) a cui fanno invece riscontro le due frasi che rispettivamente la precedono e la seguono (1). È dunque evidente in questo caso che Mt. mescola volta a volta una sua fonte con Mc. o con Q (2).

I versetti 33-37 si trovano soltanto in Mt. ed è notevole come oltre a citazioni vere e proprie contengano anche una chiarissima allusione al Ps. XLVIII, 3.

Quelli che seguono, contro la legge del taglione e sull'amore del prossimo, che deve estendersi anche ai nemici, esigono qualche parola di più. Lo Streeter ha già creduto di poterli assegnare ad M, fondandosi sopratutto sui fatti della diversità di linguaggio e del differente ordine in cui i precetti simili sono disposti in Mt. e in Lc. Egli ammette tuttavia che i due sermoni di M e di Q coincidessero in questo punto e che in Mt. siano stati fusi insieme. In che misura

---

(1) Il miglior modo di rilevare subito le somiglianze e le differenze tra passi come questi è, naturalmente, il ricorrere ad una sinossi che amerei presupporre il lettore abbia sotto gli occhi. Qui non mi è nemmeno possibile, per esigenze tipografiche, riprodurre sinotticamente i quattro passi, con quella chiarezza senza di che riesce inutile. Devo contentarmi di qualche cosa di simile.

Mt. V, 31: citaz. di Deut. XXIV, 1: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.

Mc. X, 11 - Mt. XIX, 9: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ (Mt. + μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται (Mc. + ἐπ' αὐτήν).

Mt. V. 32a: ....πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ = Lc. XVI, 18 che continua (cfr. Mc. X, 11): καὶ γαμῶν ἑτέραν, μοιχεύει, mentre Mt. 32b seguita: παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. D, E, G, a, b, g, h, k, hanno anche in 32a ὃς ἂν ἀπολύσῃ. Le conflazioni non devono esssere state rare e, a giudicare da Mt. XIX, 9 (v. nota 11), potrebbero essersi verificate anche nei codici migliori. Ad ogni modo, se anche non si volesse accogliere l'omissione occidentale di Mt. 32c, un confronto con Mc. 12 e Lc. 18b dimostra subito che si tratta di una conflazione di questi due.

(2) A Mt. XIX, 9 numerosi codici, tra cui B, D, 1, fam. 13, 33, sir. Cur., leggono παρεκτὸς λόγου πορνείας. Ma per le numerose assimilaziosi testuali che si sono verificate in questo versetto e che hanno in modo particolare corrotto il testo di B, devo necessariamente rimandare ad un apparato critico.

ciò possa essere avvenuto è difficile determinare. I versetti 39*b* di Mt e 39*a* di Lc. a prima vista somigliano soltanto vagamente: non hanno in comune che le parole τὴν σιαγόνα e τὴν ἄλλην; ma le differenze possono in realtà essere varianti dovute alla traduzione o redazione. Meno facile sembra il poter affermare la stessa cosa per il versetto 40 di Mt. (cfr. Lc, 29b) dove è per lo meno certo che Mt. aggiunge τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι e quindi in ogni modo deve costruire diversamente da Lc. il resto del versetto. Si noti inoltre che a questa formula corrisponde quella del versetto 42*b*, il quale invece nella prima parte riproduce Q (Lc. 30*a*); mentre il vs. 41 di Mt. non ha parallelo in Lc. Ma esso interrompe nel contesto di Mt. (una volta tolti gli incisi provenienti da Q) il parallelismo delle clausole « e a chi vuole », « e chi vuole »: d'altro canto il verbo δανίσασθαι richiama i versetti 34 e 35 di Lc., il primo dei quali sopratutto sembra il corollario più logico alle parole di Mt. Poichè è difficile pensare che Lc. abbia potuto tralasciare, se lo avesse trovato nella sua fonte, l'esempio così caratteristico di chi costringe a camminar seco un miglio, possiamo assegnare il vs. 41 ad M, mentre per le parti dei versetti 40 e 42 dobbiamo rimanere incerti se attribuirle a Q, utilizzata diversamente dai due evangelisti — ammettendo anche qualche variante nella traduzione (1) — o se pensare ad una coincidenza delle due fonti (con una abbastanza spiccata somiglianza di linguaggio,

---

(1) Mt. V, 40:

Καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι
καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν
ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.

42:

τῷ αἰτοῦντί σε δός,
καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι (a)
μὴ ἀποστραφῇς.

Lc. VI, 29:

καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον
καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.

30:

παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου,
καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ
μὴ ἀπαίτει.

(a) Lc. VI, 34: καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν.

che del resto il contenuto simile ed il carattere quasi proverbiale del detto giustificano pienamente). Non ha a sua volta parallelo in Lc. il versetto 43 di Mt., mentre il successivo mette insieme, con una sola e lieve variante (Mt. τῶν διωκόντων, Lc. τῶν ἐπηρεαζόντων) due precetti dati da Lc. rispettivamente in 35*a* e 23*b*. Ma completamente diverso dall'ultimo inciso del vs. 35 di Lc. è invece il vs. 45 di Mt. mentre il 46 nella prima parte riproduce alla lettera, o quasi, il 32 di Lc. Ma che le due fonti dovessero in notevole misura coincidere, mi par provato dal fatto che il versetto 47 di Mt., pur nella sua somiglianza generica con Lc., non ha invece parallelo in quel vangelo, mentre anche ragioni linguistiche impongono ad assegnarlo ad un'altra fonte; e che il successivo presenta un fenomeno simile.

Seguono in Mt. le ingiunzioni relative all'elemosina, alla preghiera e al digiuno (c. VI, 1-4, 5-8, e 16-18) ossia le tre pratiche religiose che già erano state messe insieme dalla pietà tradizionale d'Israele. Questi tratti non solo mancano negli altri sinottici, ma presentano certe somiglianze così caratteristiche nella forma e nel linguaggio, da rendere praticamente certo a chi sia famigliare con i metodi letterari di Mt., la loro provenienza da una fonte comune (1).

Si suole poi generalmente affermare che in questo contesto l'inserzione del *Pater* interrompe l'ordine delle idee. Ed in realtà può apparire così se si consideri la preghiera nella forma in cui la leggiamo ora. A questo proposito s'è discusso tanto, che uno si sente non poco imbarazzato ad esporre le proprie idee. Ma poichè questo è un punto nel

(1) Sui metodi letterari di Mt. si veda Streeter, *o. c.*, pp. 246 ss., che dà come esempi la parabola del grano di senapa (Mt. XIII, 31-32) in cui è chiaro che egli mescola Mc. (IV, 30-32) e Q (= Lc. XIII, 18-19), e qualche altro. Io ne aggiungo qui uno di carattere un po' diverso, ma che mi serve a chiarire le mie idee circa M a proposito di un altro passo molto importante. Nell'episodio della donna cananea o siro-fenicia, non è vero che Mt. inserisca qualche cosa nel racconto di Mc. La verità è che egli mette insieme due racconti diversi, uno dei quali è da M, l'altro da Mc.: e a quest'ultimo Mt. toglie alcuni elementi per lui ormai superflui.

quale non posso convenire in tutto con lo Streeter, è pur naturale che io desideri di chiarire il mio pensiero. Il critico inglese pensa che, oltre ai numerosi casi di assimilazione testuale riscontrabili in altri codici, nel *Pater* vi sia andato soggetto anche B, e che il testo autentico di Lc. in XI, 2 sia

---

M = Mt. XV, 21-25. 28:

Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραξεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυείδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὀπισθεν ἡμῶν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε, βοήθει μοι.

(28) τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθέτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Mc. VII, 24-30:

Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθέλησεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν. ἀλλὰ εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, εἰσελθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτόν, ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς. καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν. ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων. καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον. καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.

Mt. XV, 26-27:

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·

οὐκ ἔξεστιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. ἡ δὲ εἶπεν· ναί, κύριε. καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.

Il carattere diverso dei due racconti risulta abbastanza chiaro, senza che occorra dimostrarlo minutamente. Si noti però che in M Gesù non esce dai confini della Terrasanta, ma è la donna che va a lui. Patton (*o. c.*, p. 188) osserva che "the sentiment of vs. 24, in particular, is extremely *primary*„. Egli ammette che Mc. e Q coincidessero e che Mt. dipenda qui da Q, e assegna quindi il tratto "but with some hesitation„ a Qmt., non essendo possibile dimostrare, secondo lui, che mancasse nella recensione nota a Lc., il quale potrebbe averlo omesso di proposito. Streeter (p. 260) assegna ad M solo Mt. 22b-24.

quello di 162 e 700, Marcione, Gregorio di Nissa: « venga il tuo spirito santo su noi e ci purifichi ». Ma, se anche non si accettasse questa lezione, le differenze tra il testo della preghiera in Lc. e in Mt. resterebbero tali da costringere ad attribuirle a fonti differenti. E, poichè in Lc. la preghiera si trova in mezzo a materiale proprio di questo vangelo, attribuito dallo Streeter ad una fonte L, egli ne conclude che le versioni rispettive di Lc. e Mt. appartengono a L e a M. Tuttavia egli trascura il fatto che anche accettando la lezione da lui proposta, rimangono sempre dei notevoli punti di contatto tra Mt. e Lc. anche se gli si conceda che la parola ἐπιούσιον in Lc. sia effetto di un' assimilazione a Mt. verificatasi in tutti i mss. Quando si inclinava invece ad attribuire la preghiera alla Q, Harnack riteneva che in origine essa dovesse contenere soltanto le petizioni caratteristiche di Lc.: e con lui concordava la maggioranza dei critici. Ora, vi è qualche altra cosa da considerare: a proposito di Mt. VI, 13 l'Abrahams ha notato che la domanda « liberaci dal maligno » si riferisce alla dottrina giudaica del *yeser ha-ra* (« impulso malvagio »): ma è improbabile che nel primo secolo esso fosse designato col termine *nissayon* (πειρασμός). L'Abrahams ne deduce che la clausola deve essere redazionale in Mt. (1). Ma un fenomeno consimile si nota a proposito della petizione « Sia fatta la tua volontà così in cielo come sulla terra », che trova paralleli in preghiere rabbiniche, mentre la base biblica è Ps. CXXXV, 6. Ora si osservi come si tratti precisamente dei versetti propri di Mt. mentre d'altra parte non è il caso di annettere troppa importanza alla variante ἁμαρτίας (Lc) - ὀφειλήματα (Mt.) tanto più quando si pensi che subito dopo Mt. (vs. 14 cfr. Mc. XI, 25) parla di « falli »: il desiderio di variare può dunque essere stato sentito così dall'uno come dall'altro evangelista. Piuttosto il fatto che nel

(1) Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, Cambridge University Press, 1924, pp. 101 e 105.

contesto immediatamente successivo Mt. utilizzi Mc., e in maniera parziale, mescolandolo cioè con un'altra fonte — il raffronto « uomini-Dio » nella forma caratteristica che ha in Mt. manca in Mc., dove il il vs. 26 è omesso per es. da B, k, sir. sin (1) — ci rafforza nella persuasione che anche nei versetti precedenti egli abbia fatto lo stesso. E se consideriamo allora le petizioni speciali a Mt. troviamo che si limitano a queste: « venga il tuo regno » (l'invocazione comune a tante preghiere rabbiniche), « sia fatta la tua volontà.... », « liberaci dal maligno »: certamente una preghiera breve e per nulla in contrasto con quanto è detto al vs. 8. Ma, se questa era la formula di M, e se il testo di Mt. è, come mi pare di aver dimostrato (ma in realtà queste cose si dimostrano da sè, le somiglianze con Lc. negli altri versetti non si possono negare) il risultato di una conflazione con un'altra fonte utilizzata pure da Lc., quest'ultima non può essere stata se non la Q. Ed è interessante osservare come precisamente questa abbia registrato quelle petizioni la cui originalità, benchè di misura variabile, nella forma e nel contenuto,non è contestata da uno studioso competente e sereno come l'Abrahams.

Ai versetti che seguono, 19-20, si suole indicare un parallelo in Lc. XII, 33-34. In realtà, se il significato generale è il medesimo, le sole parole comuni sono « tesoro, tignola, dove, ladro », invece la forma del precetto in Mt. è diversa da quella che gli dà Lc., senza contare che Mt. non riproduce le parole: « vendete i vostri averi e dateli come elemosina », mentre non manca anche qui qualche ragione linguistica per attribuire il passo di Mt, ad una fonte particolare. E questa persuasione si fa più forte, vedendo come nel vs. 21 Mt. si attenga strettamente a Q, che da questo punto in poi egli segue,

---

(1) τὰ παραπτώματα ricorre due volte in Mt. VI, 14 e 15 e una o due in Mc. XI, 25 e 26, a seconda se si respinga o no come "interpolazione occidentale„ il vs. 26.

con lievi e non numerose differenze da Lc., fino al vs. 34. Ma si osservi che si tratta di detti che Lc. riferisce in contesti diversi. Nel terzo vangelo, infatti, alla parabola del ricco stolto (XII, 16-21) seguono i precetti, « non preoccupatevi del domani... vendete i vostri averi » (21-34). In Mt., non solo il vs. 25 non si ricollega col precedente ed il « perciò » diventa incomprensibile, ma il vs. 34, che non ha parallelo in Lc. ne appare un duplicato inutile. Esso costituisce invece un' ottima conclusione a VI, 19-20: come potrà constatare chi legga questi tre versetti di seguito, astraendo da tutto il materiale interposto, e che proviene da Q. Nel c. VII, i versetti 1-5 derivano da Q; Mt. secondo il suo costume abbrevia, e non presenta parallelo a Lc. VI, 39-40, probabilmente perchè questa volta si è ricordato che lo stesso detto ricorreva anche in M, e difatti in X. 24-25 lo ritroviamo, forse conflato con la forma che aveva in Q. La seconda parte di VII, 2 trova un parallelo anche in Mc. IV, 24, in una breve serie di detti che vengono di solito addotti come prova dell' utilizzazione della Q da parte di Mc., ma che hanno anche uno spiccato carattere proverbiale. In ogni modo è curioso il fatto che in queste poche parole Mt. è anche più vicino a Mc. che non a Lc. Il vs. 6 non ha invece paralleli negli altri sinottici: qualcuno ricorda Mt. XV, 26 — Mc VII, 27; ma il carattere dei due passi è molto diverso. Nell'episodio della donna siro-fenicia il vangelo dev'essere predicato prima agl'Israeliti e poi ai Gentili; qui è addirittura vietato di dare ciò che è santo ai cani. L'intonazione, per dir così, antiuniversalistica del detto corrisponde assai più al racconto analogo che abbiano isolato in Mt. XV, 21-25 e 28, e specialmente all'esplicita affermazione del vs. 24, a cui soltanto in virtù della grande fede della donna cananea è stato lecito fare eccezione.

Quindi Mt. inserisce nuovamente (VII, 7-11) dei versetti di Q (= Lc. XI, 9-13) e poi la regola aurea, in una forma appena leggermente diversa da quella di Lc.

Minime e pochissimo significative sono invece le somiglianze tra i due versetti che seguono ed il parallelo di Lc. XIII,

23-24 (1). E lo Streeter, al quale l'importanza delle divergenze testuali è stata fatta notare dal Dodd, pensa che Mt. qui abbia mescolato insieme Q *(la porta stretta)* con M *(le due vie, larga e stretta)*. L'ipotesi appare un po' complicata, benchè il raffronto con la Didachè e i documenti affini sia senza dubbio suggestivo. Ugualmente senza paralleli è il vs. 15, a cui tien dietro una serie delle più intricate.

Incominciamo dal vs. 19, che si ritrova tal' e quale in Mt. III, 10 = Lc. III 9. A 16*b* corrisponde Lc. VI, 44*b* con lievi varianti; a 17 e 18 Mt. presenta un doppione in XII, 33-35, dove alcune frasi si rivelano immediatamente molto affini al testo di Lc. (2). Ma somiglianze con Lc. (l'aggettivo σαπρὸς invece di πονηρός) presenta anche il vs. 18. Anche qui ci troveremmo dunque di fronte ad un caso di coincidenza delle fonti, che Mt. fonde insieme non senza qualche rimaneggiamento, come prova il fatto che 20 è duplicato di 16*a*. Ma se leggiamo di seguito 16*a* e 17 otteniamo un senso ottimo: e possiamo forse cogliere anche la differenza tra M e Q. Nella prima, l'albero buono produce frutti buoni, il cattivo, cattivi; nella seconda l'albero buono *non* dà frutti cattivi, le spine

---

(1) Anche se si accetti ἡ πύλη in Mt. VII, 13b e 14, Lc. parla soltanto di una porta stretta, Mt. contrasta invece due vie (e due porte?). Le sole somiglianze di linguaggio sono:

διὰ τῆς στενῆς (Mt. πύλης, Lc. θύρας), πολλοί, e il verbo εἰσελθεῖν.

(2) Mt. XII, 33b:

Ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.

Lc. VI, 44a:

ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται.

35:

ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά. (cfr. anche XIII, 52, senza paralleli sinottici).

45:

ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν·

34:

ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.

ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

non producono fichi (1). Si osservi che proprio a questo punto Mt. ha ripreso l'ordine di Lc. (Mt. VII, 5 = Lc. VI, 42; VII, 16 = Lc. VI. 43) ma che d'altro canto anche i versetti 16*a*-17 di Mt costituiscono un seguito logico del vs. 15.

Quanto a 21-23, le differenze da Lc VI, 46 (che può aver suggerito l'inserzione del detto a questo punto forse determinando qualche lieve alterazione in 21) e XIII, 27 sono tali e tante da aver già suggerito anche ad altri, come il Patton, l'ipotesi che ciascuno dei due evangelisti segua una fonte.

Ancora una volta io mi debbo staccare da Streeter, a proposito della parabola finale. Per il critico inglese, questo e Mt. VII, 1-5 sono i soli due passi di qualche importanza, « che, senza postulare un buon numero di modificazioni redazionali, si possano spiegare come derivati da una fonte scritta comune » (2), nei due discorsi, della montagna e della pianura. In realtà, se si consideri attentamente il passo in esame, le numerose differenze di linguaggio appariranno evidenti; e anche più chiaro risulterà che il contrasto fra le due case non è lo stesso in Mt. ed in Lc. Il Patton ha già notato (3) che nel primo una casa è costruita sulla roccia e l'altra sulla sabbia; nel secondo, una ha le fondamenta e l'altra no. Ancora una volta Mt. mescola insieme le sue fonti con un paziente lavoro di mosaico, e forse non senza introdurvi qualche modificazione.

Ho avuto più volte occasione di accennare ad alcuni argomenti linguistici, che avvalorano la distinzione di una fonte particolare a Mt. Li riassumo brevemente, rilevando però che si tratta di passi relativamente brevi e per i quali non vi è certo da aspettarsi l'imponente massa di dati, che può essere fornita solo da un'intera opera letteraria di una

---

(1) Mt. XII, 33: Ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν. Qui il contrasto non appare, perchè il detto è esposto in forma di dilemma.

(2) Streeter, *o. c.*, p. 251.

(3) Patton, *o. c.*, p. 143.

certa ampiezza. Molti fatti del resto sono già noti, ma, che io sappia, non si è pensato che si sarebbero potuti spiegare nel modo accennato. Si tenga conto tuttavia che anche per me gli argomenti di carattere linguistico, per quanto ve ne siano di importanti, sono solo sussidiari. Ecco dunque una breve serie di esempi:

Βατταλογέω nel N. T. solo in Mt. VI, 7.

Ἐθνικός nel N. T. quattro volte: Mt. V, 47; XVIII, 18 (passo senza paralleli: ὁ ἐθν. καὶ ὁ τελώνης cfr. V, 46); III Gn., 7.

Εὐνοέω nel N. T. solo in Mt. V, 25.

Πολυλογία nel N. T. solo in Mt. VI, 7.

Ῥαπίζω nel N. T. in Mt. V, 39 e XXVI, 67 dove ἐράπισαν è aggiunto in un contesto che deriva da Mc.

Ἀφανίζω nei Vangeli solo in Mt. VI, 16, 19, 20.

Περισσόν, τό nel N. T. Mt. V, 37, 47; Gn. X, 10; Ro. III, 1; II Co. IX, 1.

Ὁ πατήρ... βλέπων ἐν τῷ κρυκτῷ nei Sinottici solo in Mt. VI, 4, 6 (due volte), 8, 18 (due volte).

Εἰ δὲ μήγε in Mt. solo in VI, 1 e IX, 17-Lc. V, 37. Hawkins (1) lo considera caratteristico di Lc.

Ed a qualche altra osservazione si presterebbe l'uso di alcune parole o frasi negli stessi versetti attribuiti ad M. (2).

Ma giova piuttosto cercare di stabilire il carattere di questa fonte. Anzitutto una constatazione. Se riguardiamo ora i passi che abbiamo creduto di poter assegnare ad M, troviamo che in maggioranza essi sono nella prima parte del discorso. Ma vi è di più: dopo le beatitudini, da Mt. V, 13 a 30*a* non uno dei tratti a cui troviamo paralleli in Lc. deriva dal discorso della pianura. Passi di Q che Lc. pone in quel discorso si incontrano nuovamente soltanto in Mt. V, 38-48, dove, come abbiamo visto, esso mescola insieme le due fonti. Si noti che M fino a questo punto ci presenta un discorso

---

(1) Hawkins. *Horae synopticae*, Oxford, Clarendon Press, II ed., 1909, p. 38.

(2) Per esempio l'uso di μισθός, περισσεύω, δικαιοσύνη (spec. δικαιοσύνην ποιεῖν).

seguito e, in complesso, unito da stretti legami logici e formali. Il suo argomento è il vero adempimento della Legge, che deve andare oltre le prescrizioni scritte, e superare di sincerità e di rigore le stesse pratiche dei Farisei e degli interpreti autorizzati. Dopo le parole « voi siete il sale e la luce della terra », dette a mo' di esortazione, viene una serie di precetti legali, ciascuno seguito da un breve commento in senso rigorista. In questo senso va intesa anche la prescrizione relativa al divorzio, permesso solo in caso di adulterio da parte della moglie, e vietato negli altri casi perchè con ciò il marito spinge implicitamente la moglie a divenire adultera, e in certo qual modo se ne rende complice. Il caso reciproco non si presenta, perchè già contemplato nel divieto assoluto dell'adulterio, che precede.

Col c. VI di Mt. invece, il soggetto generale del discorso muta: non si tratta più del contegno da tenere di fronte alla legge, ma delle principali pratiche religiose. E anche qui, nessuno dei paralleli di Q è nel discorso della pianura. Il discorso di M termina con l'esortazione a non preoccuparsi del domani (19-20, 34) nella quale Mt. inserisce materiale più o meno affine tolto da Q.

A questo punto, il discorso di M doveva finire: infatti Mt. rovescia il procedimento. Finora egli ha seguito generalmente M, solo mescolando con essa, o interpolando, tratti di Q; e con ciò si spiega come in V, 38-48 non si sia mantenuto fedele all'ordine di Lc. Col c. VII, invece, è Q, e precisamente il discorso della pianura, che gli fornisce lo schema. Mt. omette Lc. VI, 39 (cfr. Mt. XV, 14) e 40 (cfr. Mt. X, 24-25) — se pure si tratta di un'omissione — e inserisce di seguito un tratto di M (vs. 6), uno di Q tolto da un'altro contesto (vs. 7-11 cfr. Lc. XI, 9-13), uno di Q tolto del discorso della pianura, (vs. 12 cfr. Lc. VI, 31), ma da lui già omesso in V 38-48 e poi due o tre tratti di M (vss. 13-14, 15, 16*a*, 17), l'ultimo dei quali egli riesce a fondere perfettamente col parallelo del discorso della pianura, di cui non abbandona più l'ordine, per quanto non cessi di inserire o mescolare alla sua fonte principale dei passi derivati dall'altra. Non sembra dunque pie-

namente adeguata l'ipotesi dello Streeter, che cioè Mt. abbia prima fuso insieme un sermone di M col suo parallelo di Q, e poi vi abbia inserito altri passi di Q che Lc. dà più tardi nel suo Vangelo rispettando meglio l'ordine originale di questa fonte. Solo quest'ultima asserzione pare in realtà accettabile ; ed essa è tutt'altro che nuova ed andrebbe forse sottoposta ad alcune limitazioni.

L'ipotesi che invece mi sembra più soddisfacente è che Mt. abbia volta a volta supplito il discorso da lui seguito come fonte principale con materiale affine tolto dall'altra. Solo così ci possiamo spiegare come quasi tutto il materiale M sia nei primi due capi, e quasi tutto quello tolto dal sermone della pianura, nell'ultimo. Con che non voglio negare che i due sermoni, almeno in parte, coincidessero: per es. nel cominciare con una serie di Beatitudini (ma ad M mancava evidentemente un parallelo a Lc. VI, 24—26) e nella parte sull'amore del prossimo. E con questa ipotesi si spiega altresì la diversa collocazione topografica dei due discorsi.

Ma in M, Mt. ha trovato uno o due discorsi? Alcuni dati, come la differenza d'argomento e di forma nel c. VI, e quella che diventerebbe allora inserzione di un tratto del discorso della pianura tra l'uno e l'altro di M, indurrebbero a supporlo. In ogni modo, il carattere giudaizzante di tutti i passi attribuiti alla M, che risulta perfino dall'uso di alcuni termini, come ἐθνικός e sul quale, dopo lo Streeter, non è più necessario insistere, non permette di dubitare che si tratti della stessa fonte.

Ma all'ipotesi che i discorsi di M fossero due, una parvenza — non oso dire di più — di conferma sembra venire da un altro ordine di osservazioni. Il primo di questi due discorsi ha tutta l'aria di essere stato pronunciato a Gerusalemme. Non sono io il primo ad azzardare questa ipotesi. Nei fascicoli d'agosto e novembre 1923 dell'*Expositor* C. Reeves Palmer notava come le Beatitudini di Mt. (ch'egli riteneva rappresentasse meglio la Q) si dimostrino simili a quelle pronunciate in occasione di solennità giudaiche dai *pii*: e poi tentava di tradurre la sua ipotesi in termini di storia, con una serie di

osservazioni in parte buone, in parte inaccettabili, a causa della deficiente distinzione delle fonti da lui accolta. Ma per quanto concerne il discorso della montagna, vi sono alcuni versetti di Mt. che dànno da pensare. Si pensi all'immagine della città illuminata posta sulla cima d'un monte (argomento mi pare già addotto dal Reeves Palmer) e anche più alla frase « voi siete la luce del mondo », che precede di poco, e che serviva a designare il popolo d'Israele, la città santa e il Tempio (1): e si riavvicinino al vs. 24, dove si fa allusione all'altare, anzi se vogliamo ammettere una certa cura della precisione del linguaggio, all'altare del sacrificio.

E qui mi fermo per ora. Che da quanto ho cercato di dimostrare sia possibile ricavare conclusioni di carattere storico d'una certa importanza, e probabilmente quali, apparirà a tutti coloro che se ne intendono già chiaro fin d'ora. Ma in che modo si possano dedurre, e quali altre ragioni militino in loro favore, esige, per essere detto, un discorso non breve.

Roma, R. Università.

ALBERTO PINCHERLE.

---

(2) Abrahams, *o. c.*, II, pp. 15 s.

IL CANONE MURATORIANO

Un articolo che Adolfo von Harnack ha pubblicato al principio dell'anno scorso nella *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1) a proposito del frammento di canone dei libri del Nuovo Testamento edito per la prima volta nel 1740 da Ludovico Antonio Muratori (2), ha nuovamente richiamato l'attenzione degli studiosi sui complicati problemi di attribuzione, di data, di interpretazione che si ricollegano al minuscolo testo latino, ogni linea del quale sembra sia stata scritta appositamente per stimolare la curiosità di chi porta qualche interesse alla primitiva storia cristiana e per mettere a dura prova la pazienza e l'acume del critico meglio intenzionato. Con lo stile calmo ma reciso che gli è abituale, l'Harnack, dopo aver riassunto le più recenti conclusioni dell'indagine storica e letteraria, miranti a rivendicare ad Ippolito romano la paternità dell'enigmatico documento, si è dichiarato completamente insoddisfatto di tale opinione ed ha proposto una soluzione personale della questione, corredandola di tutte le argomentazioni sufficienti, a suo modo di vedere, a dimostrarne l'attendibilità. Ma già il p. Lagrange, pur mostrandosi disposto a riconoscere la validità di alcuni fra gli argomenti harnackiani, ha preso la penna in difesa di quella che da tempo era la tesi più diffusa e più accreditata (3); ed è assai probabile che altri ancora debbano intervenire nella discussione, per pronunciarsi a favore dell'una o dell'altra tesi, o per far valere nuove ra-

(1) Vol. XXIV, pp. 1-16: *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments.*

(2) *Antiquitates italicae medii aevi,* t. III, Mediolani, 1740, pp. 851-854.

(3) *L'auteur du Canon de Muratori,* nella "Revue Biblique „ del 1° Gennaio 1926 (XXXV, 1), pp. 85-88.

gioni, che gettino comunque un po' di luce sull'origine e sul carattere del testo controverso. Non sarà quindi inutile esporre succintamente per questa rivista lo stato attuale della questione e la molteplicità delle ipotesi avanzate; ci si offrirà così anche l'opportunità di fermare la nostra attenzione su vari punti di speciale importanza e di affacciare alcune idee, sulle quali ci proponiamo di tornare in seguito più diffusamente.

Il documento, che tutti ormai contrassegnano col nome del suo scopritore, si presenta dunque come un antichissimo saggio di « canone » degli scritti neotestamentari: fissa cioè il numero e la qualità dei libri universalmente accettati (Vangeli, Atti, Epistole, Apocalisse giovannea); avverte i fedeli a proposito di quelli la cui autenticità non è riconosciuta da tutti (Apocalissi di Pietro; e forse anche, come vedremo, la lettera di Giuda e la seconda e la terza di Giovanni) o che non appartengono propriamente alla categoria di libri ispirati (Pastore di Erma); respinge infine nettamente le opere che dichiara spurie (le due lettere di Paolo ai Laodicesi e agli Alessandrini) o eretiçali (libri di Arsinoe, Valentino, Marcione ecc.). Il testo è manifestamente mutilo all'inizio (1) e con tutta probabilità s'interrompe prima della conclusione; è redatto in un latino terribilmente scorretto — il manoscritto nel quale si trova inserito risale circa al secolo VIII (2) — ed è

(1) È andata perduta la parte della trattazione che si riferiva ai primi due evangeli (Matteo e Marco): solo la frase tronca con cui il frammento si apre riguarda verosimilmente l'autore del secondo vangelo (*quibus tamen interfuit et ita posuit*). Al canone neotestamentario era premesso, nell'originale integro, un canone delle scritture del Vecchio Testamento? È lecito supporlo, sebbene ci manchi ogni elemento di fatto per accreditare tale ipotesi; se però alla menzione del libro della *Sapienza* si potesse dare senz'altro il valore di un paragone tra gli " pseudepigrafi „ del Nuovo e quelli del Vecchio Testamento (come vuole il Lagrange), avremmo un notevole argomento indiretto per pensare che il compilatore del canone intendesse riportarsi a quanto aveva forse già detto nella prima parte.

(2) È un codice membranaceo conservato nella Ambrosiana di Milano, ma proveniente dalla biblioteca del monastero di Bobbio; è vergato in grosse

ricolmo di stranezze di lessico e di irregolarità di costruzione sintattica che non possono essere tutte imputate all'imperizia e all'ignoranza del copista. Per spiegarle si è pensato ad una traduzione da un testo originale greco: e se ne è tentata una retroversione che, se non avesse il difetto pregiudizievole di essere troppo spesso arbitraria e soggettiva, potrebbe risolvere decentemente alcune fra le più stridenti difficoltà stilistiche (1). Ma quelle che maggiormente interessano sono le difficoltà di ordine interno e le stranezze di contenuto. Sull'una o sull'altra di esse, infatti, si sono sempre basati gli studiosi nell'affannosa ricerca dell'età e del personaggio ai quali accollare la responsabilità dell'originalissimo frammento.

Il Muratori, che da editore coscienzioso fu il primo ad accingersi alla difficile impresa, potè subito stabilire che il canone era di un'antichità incontestabile: il suo compilatore aveva offerto un prezioso riferimento cronologico quando aveva parlato di Erma, autore del libro del *Pastore* e fratello del vescovo di Roma Pio (140-155 circa), come di persona vissuta in tempi non troppo lontani (2). Non si poteva quindi errare di molto circoscrivendo la data della composizione del documento tra la fine

---

lettere, maiuscole e quadrate, di tipo estremamente rozzo. Il frammento di canone non vi occupa che 85 righe. Nel 1897 venne pubblicato nella *Miscellanea Cassinese* (II, 1, pp. 1-5), di su quattro manoscritti di Monte Cassino, un prologo all'epistolario paolino che presenta incorporati alcuni tratti del frammento stesso: essi sono però di ben scarso valore per la correzione e l'interpretazione del testo (cfr. Harnack, nella *Theologische Literaturzeitung* del 1898, pp. 131 ss.).

(1) Tutte le ipotesi che sono state avanzate nell'epoca più recente, sino all'Harnack, partono dal presupposto indiscusso di un originale in lingua greca. Si veda specialmente l'ampia trattazione che Th. Zahn ha consacrato al canone muratoriano nella sua *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, II, 1, 1890, pp. 1-143: " Canon Muratorianus „.

(2) " Pastorem vero *nuperrime temporibus nostris* in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius „ (l. 83-78). Adopero l'edizione critica del Lietzmann, nei " Kleine Texte „ 1 (*Das Muratorische Fragment...*, 2ª ed., Bonn, 1908); cito secondo la ricostruzione saggia e misurata del Buecheler, riprodotta dal Lietzmann stesso, mirante esclusivamente a correggere gli errori più grossolani del copista.

del secondo e gli inizi del terzo secolo. E l'erudito milanese, essendo rimasto colpito dal fatto che nel canone venivano ricordate solo tredici lettere di S. Paolo e che della lettera agli Ebrei non si faceva nemmeno parola, andò a consultare le storie ecclesiastiche che erano a sua disposizione, trovò che il prete romano Caio, vissuto precisamente all'inizio del terzo secolo, respingeva la lettera agli Ebrei e accettava un *corpus* paolino costituito di sole tredici lettere (1), e tanto gli bastò per attribuire a Caio la paternità dello scritto che aveva sotto gli occhi. Immediatamente furono formulate forti obbiezioni (2). Anche Ireneo, anche Ippolito, si disse, non consideravano paolina la lettera agli Ebrei; tale anzi era l'opinione della maggior parte dei dottori dell'epoca. Ma quale controsenso, sopratutto, aver pensato proprio a quel Caio che, secondo una notizia riferita da Eusebio (3), ripudiava l'Apocalisse e la attribuiva all'eretico antigiovanneo Cerinto, mentre l'autore del canone l'accoglieva esplicitamente come opera di Giovanni! Tale argomentazione, di un'evidenza palmare, bastò a far tramontare per sempre l'ipotesi del Muratori, pur restando naturalmente fissata la data ch'egli aveva accertato in base alla testimonianza offerta dal documento stesso.

E di volta in volta, secondo l'opinione dei singoli studiosi, quasi tutti i personaggi cristiani più in vista del mondo cristiano al tramonto del secondo secolo o all'alba del terzo, così nell'occidente come nell'oriente, furono dichiarati autori del canone muratoriano, sol che avessero patrocinato una delle tesi ad esso comuni, in difformità con quella che sarebbe stata più tardi o che già cominciava ad essere la tradizione canonica ufficiale. Sarebbe troppo lungo e pochissimo edificante star qui a ripetere come si giunse a pensare, con la stessa sicurezza, a Policrate di Efeso e a Melitone di Sardi, a Ireneo

---

(1) La notizia ci è riportata da Fozio, *Bibliotheca*, cod. 48.

(2) Cfr. Everardus Stochius, *Commentatio de Librorum novi test. Canone*, Francof. ad Viadrum, 1755, § 63, p. 199.

(3) *Historia Ecclesiastica*, III, 28, 2. Cfr. il mio *Ippolito di Roma*, Roma, 1925, pp. 113 ss.

e a Rodone, a Clemente alessandrino e a Egesippo; fu fatto persino il nome di Papia, che pure difficilmente poteva aver trascinato la sua veneranda vecchiaia sino ai tempi dei *cataphrygi*, menzionati nelle ultime linee del frammento (1). E gli argomenti eran sempre i medesimi: il silenzio del canone sulla lettera agli Ebrei, l'accettazione dell'Apocalissi di Pietro sullo stesso piede di quella di Giovanni (2), il giudizio dato del *Pastore* di Erma, e pochi altri indizî, che assurgevano a turno alla dignità di prove irrefragabili per le più diverse e contrastanti attribuzioni.

Ma negli ultimi decenni, dopo che la critica ebbe allargata la cerchia delle proprie indagini e che si fu esteso per nuove edizioni e scoperte il campo delle ricerche testuali e dei raffronti letterari, sembrò possibile raccogliere un considerevole numero di suffragi intorno ad un'unica tesi, che tiene oggi ancora vittoriosamente il terreno. Il nome di Ippolito di Roma come autore del canone, suggerito per la prima volta nel 1890 dal Lightfoot (3), è parso sicuro al Robinson, che se ne è costituito apodittico sostenitore (4), ed ha guadagnato sempre maggiori consensi negli anni a noi più vicini, in seguito sopratutto alle accurate indagini dello Zahn (5) e del Bonwetsch (6). Abbiamo già detto che Harnack ha creduto di doversi opporre a tale corrente e che contro la sua autorità è intervenuto il p. La-

---

(1) Per informazioni bibliografiche si consulti il Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, pp. 610-612 (2ª ed., 1914). Si veda anche l'ampio articolo dello Zahn nella *Realencyclopädie* dell' Hauck, IX, pp. 796 ss.

(2) Il compilatore avverte anche che non tutti sono d'accordo su questo punto con il gruppo di fedeli di cui egli è l'interprete: " Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt „ (l. 71-73).

(3) *The Apostolic Fathers*, I, 2, London, 1890, pp. 403-413 e *passim*.

(4) *The Authorship of the Muratorian Canon*, in " The Expositor „, ser. 7, vol. I, 1906, pp. 481-495.

(5) *Hippolytus der Verfasser des muratorischen Kanons*, nella " Neue Kirchliche Zeitschrift „, XXXIII, 1922, pp. 417-436; cfr. anche il suo recente *Kommentar zu Offenbarung Johannes*, 1924, pag. 6.

(6) Nelle " Nachr. d. Ges. Wissen. z. Göttingen „ del 7 Giugno 1923.

grange: vediamo ora di scendere ad una disamina più minuta della controversia.

Gli argomenti che sono stati invocati a favore della paternità ippolitiana del documento, e che vengono minuziosamente passati al vaglio dal von Harnack, si possono ridurre a nove: i primi cinque risalgono al Lightfoot, gli ultimi quattro sono stati sviluppati dallo Zahn e si presentano subito come di gran lunga più importanti.

1) Un attento esame interno conduce alla conclusione che il canone è stato redatto in Roma verso il 200: ora, non vi è nessuno in Roma, in quegli anni, che abbia al pari di Ippolito la competenza necessaria per stilizzare un documento di tal genere. Harnack non è meno convinto che il canone sia d'origine romana; ma può obbiettare che non la dottrina, bensì l'autorità trapela dalle righe del frammento, e che in tal caso i papi Vittore o Zeffirino o Callisto appaiono assai più adatti che non Ippolito. Il Lagrange a sua volta, per superare questa difficoltà, sostiene che Ippolito può aver dettato il canone come antipapa, in nome precisamente di quell'autorità che un ardente gruppo di fautori gli riconobbe a partire dal 217, dopo l'elezione di Callisto al pontificato.

2) Vi sono delle singolari coincidenze tra il canone scritturale che risulta professato da Ippolito [1] e quello del frammento del Muratori. È vero, replica Harnack; ma tali coincidenze si verificano per moltissimi altri dottori contemporanei, specialmente dell'occidente cristiano.

3) Il catalogo liberiano, al quale potrebbe soggiacere un documento ippolitiano desunto da quelle *Cronache* che sono menzionate sulla nota statua del Laterano, identifica al pari del canone l'autore del *Pastore* con il fratello del vescovo Pio [2]. Ma tale argomento si riduce a una sottilissima possibilità: e ad ogni modo ha perduto ogni efficacia dopo che il

---

[1] Cfr. Adhémar D'Alès, *La théologie de Saint Hippolyte*, Paris, 1906, pp. 112 ss. (" Canon des Écritures „).

[2] " Sub huius (Pii) episcopatu frater eius Hermas librum scripsit ecc „. Per il canone muratoriano cfr. sopra, pag. 129, nota 2.

ritrovamento del testo greco della *Cronaca* di Ippolito ha dimostrato che l'opera non conteneva affatto quel catalogo di papi che, secondo l'ipotesi del Duchesne (1), avrebbe dovuto spiegare l'origine dell'elenco liberiano.

4) Sappiamo dalla statua che Ippolito aveva composto delle poesie sulle sacre scritture: ᾠδαὶ εἰς πάσας τὰς Γραφάς. E il Lightfoot s'affanna a provare che anche il canone muratoriano, nell'originale greco, era redatto in versi, e precisamente in senari giambici; si potrebbe trattare dunque di un frammento della seconda ode ippolitiana (la prima in tal caso riguarderebbe l'antico Testamento). L'Harnack si limita ad osservare con pacatezza che le ᾠδαί di Ippolito dovevano avere genericamente il carattere di *Oden in Bezug auf alle heiligen Schriften* e non già quello di una rassegna canonica.

5) Poichè nel manoscritto dell'Ambrosiana al canone muratoriano segue uno scritto di S. Ambrogio, il *De Abrahamo*, per la compilazione del quale il vescovo milanese secondo S. Girolamo avrebbe largamente attinto alle opere di Ippolito, potrebbe darsi che Ambrogio si fosse imbattuto anche nel nostro canone e che lo avesse così senz'altro trascritto di su il codice o il rotolo che conteneva quella ed altre composizioni ippolitiane. È un ragionamento così artificioso, che l'Harnack si ritiene a buon diritto dispensato dall'obbligo di attardarsi in una confutazione.

E sino a questo punto lo stesso Lagrange deve ammettere che nessuno degli argomenti ha un valore decisivo. Egli tuttavia si ripromette una rivincita a proposito degli ultimi quattro.

6) Ireneo riporta una volta un detto che ammonisce gli uomini a non voler mescolare la calce viva con il latte di Dio: Θεοῦ γάλακτι μίγνυται γύψος κακῶς (2). Nel canone riscontriamo una espressione equivalente, a proposito della necessità di ripu-

---

(1) Si veda l'introduzione all'ed. del *Liber Pontificalis*, Parigi, 1886; cfr. inoltre la *Storia della Chiesa Antica*, I, pag. 176.

(2) *Adv. Haer.*, III, 17, 4.

diare alcuni documenti apocrifi: *fel enim cum melle misceri non congruit.* Ireneo è il maestro di Ippolito: nessuno quindi meglio di quest'ultimo poteva dettare una frase che riecheggia così da vicino la sentenza del vescovo di Lione. Ma si tratta di una pura probabilità, ribatte l'Harnack: e sta di fatto che il parallelismo qui segnalato è tra Ireneo e il canone, e non tra Ippolito e il canone. Il Lagrange invece è ancora propenso a riconoscere la validità conclusiva del raffronto; ma ritiene opportuno non insistervi.

7) A proposito della composizione del quarto vangelo e delle pressioni esercitate su Giovanni perchè si decidesse alla redazione dell'opera, cogliamo dei punti di contatto tra il canone e il *Commento all'Apocalissi* di Vittorino di Pettau, edito dall'Haussleiter nel 1916 per il « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », al vol. XXXXIX (1). Si sa d'altra parte che Vittorino ha utilizzato Ippolito: ora, tali riavvicinamenti diventano comprensibili solo se si ammette che Ippolito è l'autore del canone. Harnack sussume che il raffronto va istituito soltanto tra Vittorino e il canone, e che nulla impedisce di pensare che l'uno e l'altro attingano ad una fonte comune: p. es. Papia, di cui Gerolamo ha già notato l'influenza sul pochissimo originale vescovo di Pettau (2).

8) Scrive il canone intorno alle differenze esteriori e all'unità sostanziale dei quattro vangeli: « licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia: de nativitate, de passione, de resurrectione,

---

(1) *Can. mur.*, l. 10 ss.: " Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: coniciunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret „. Vict. *in Ap.* (ed. Victorini), XI, pag. 94 ss.: " ....et evangelium postea conscripsit.... convenerunt ad illum de finitimis civitatibus episcopi et compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet in dominum „.

(2) *De viris inl.*, XVIII; *Comm. in Ezech.*, XI (commento al cap. XXXVI, 1 ss.).

de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu, primo in humilitate despectus, quod fuit, secundo in potestate regali praeclaro, quod futurum est ». Ora, tanto Ippolito nel suo *Commento al Cantico dei Cantici* (1), quanto Vittorino, che al solito può dipendere da Ippolito (2), ripetono pressappoco gli stessi concetti: dunque il canone rispecchia il pensiero di Ippolito. Ma l'Harnack obbietta: perchè solo di Ippolito? Tutte queste idee non rappresentano forse un possesso comune dell'intera collettività credente: che cioè i quattro evangeli costituiscano un tutto unico, che siano permeati da un unico Spirito e che la venuta del Salvatore sia duplice, nell'abbiezione e nella gloria? Il Lagrange ammette; ma trova affinità troppo spinte per poter rifiutare la dipendenza da Ippolito.

9) Il canone traccia un parallelismo tra Paolo che scrive solo a sette chiese e Giovanni che si rivolge a sette chiese nell'Apocalissi (3): tale raffronto è svolto appunto da Ippolito, secondo quanto afferma Dionigi Bar-Salibi (4), e si ritrova di nuovo in Vittorino di Pettau (5). Per ciò che riguarda l'affermazione dell'esegeta siro, l'Harnack si trova questa volta piuttosto imbarazzato: è questo veramente l'unico dato positivo di tutta la lunga argomentazione. Ma per Vittorino egli prende

---

(1) *In cantic. cantic.*, 8, 7: " Im Evangelium war ein Geist „.

(2) Vict. *in Ap.*, pag. 54, 1-3: " hae ergo praedicationes quamvis quattuor sint, una tamen praedicatio est, quia de uno ore processit „; pag. 18, 12-14: " qui primo in suscepto homine venit occultus, post paululum in maiestate et gloria veniet ad iudicandum manifestus „.

(3) *Can. mur.*, l. 47 ss.: " ...cum ipse beatus apostolus non nisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali ecc. Et Iohannes enim in apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit ecc. „.

(4) Negli *Scriptoris Syri*, c. I, p. 2 (trad. Sedlacek): " Scribens septem ecclesiis (Johannes) scripsit, sicut Paulus epistulas suas tredecim septem ecclesiis scripsit „. Tale è l'affermazione che Dionigi Bar-Salibi ci avverte di aver letto in Ippolito.

(5) Vict. *in Ap.*, pag. 26, 17-28, 1 ss.: " Septem autem ecclesiae, quas nominatim vocabulis suis vocat. ad quas (et) epistolas facit, non quia illae solae (sint) ecclesiae aut principes, sed quia quod uni dicit, omnibus dicit ecc. Denique sive in Asia sive in toto orbe, septem ecclesias omnes et septem nominatas unam esse catholicam Paulus docuit ecc. „.

subito il sopravvento, giacchè riesce a dimostrare, attraverso raffronti testuali che l'edizione dell'Haussleiter rende oggi possibili, che il vescovo di Pettau ha conosciuto e utilizzato il canone nella sua forma latina. Ciò non disarma il Lagrange, il quale osserva dal canto suo che se Vittorino si era deciso ad attingere al canone era precisamente perchè ravvisava in esso un'opera ippolitiana.

Esaurita la critica dei nove argomenti, Harnack passa all'offensiva. È impossibile, egli afferma, che Ippolito accettasse nel canone l'Apocalissi di Pietro; ma il Lagrange osserva molto giustamente che, se si ammette che il documento è romano, l'accettazione di tale apocrifo non cessa di essere strana sol perchè la si riferisce ad altri che non sia Ippolito. E lo stesso si può ripetere per quel « monstrum » che è la *Sapienza* di Salomone inserita tra i libri del Nuovo Testamento. Il Lagrange, che è perfettamente d'accordo con l'Harnack nel non voler mescolare a tutta questa faccenda il nome di Filone (1), fa propria una correzione già proposta dal Credner e legge, invece di « *et* Sapientia », « *ut* Sapientia ». L'autore del canone allora avrebbe voluto dire questo: quanto alle lettere di Giuda e alle due che portano il nome di Giovanni, noi le accettiamo nel canone, ma con la stessa riserva che si può formulare per il libro della *Sapienza*, che non è di Salomone, ma è stato scritto in suo onore — o in suo nome (2) — da alcuni suoi

---

(1) A proposito di questa tesi, affacciata per la prima volta dal Tregelles e strenuamente difesa oggi dal Motzo, vedi l'interessante polemica che si è svolta in questa rivista tra il Motzo stesso e il Pincherle (Vol. I, pag. 385; vol. II, pag. 39 ss.).

(2) Ecco l'intero passo: " Epistula sane Iudae et superscripti Iohannis duae in catholica habentur et (ut?) Sapientia ab amicis Salomonis *in honorem ipsius* scripta „ (l. 68-71). È difficile pensare, con il Motzo ed altri, che l'*ipsius* vada riferito alla *catholica* della linea superiore; come si può dire scritto in onore della Chiesa un libro che, nella seconda parte specialmente, è tutto un inno al popolo ebraico? Non va escluso, a me sembra, che l'*in honorem* sia sfuggito al copista per errore, sotto l'impressione confusa di quanto aveva scritto poco prima (l. 61: *in honorem ecclesiae catholicae*); e che il testo originario avesse invece *in nomine ipsius* (cfr. sopra, l. 15: *suo nomine*).

amici. E a nuove correzioni testuali deve ricorrere il Lagrange per spiegare le ultime linee del documento e per rispondere alle obbiezioni dell'Harnack, che denunzia l'imprecisione, l'erroneità, l'oscurità del catalogo di eretici che troviamo alla fine del canone, di fronte alla sicurezza di dottrina eresiologica propria di Ippolito romano.

Per Harnack il canone muratoriano è un decreto emanato dalle supreme autorità ecclesiastiche, in Roma, all'inizio del terzo secolo. E poichè Tertulliano in un passo del *De Pudicitia* sembra fare allusione a speciali riunioni di chiese, nel corso delle quali sarebbe stato fissato il canone delle scritture (1), egli non si mostra restio a supporre che questo documento venisse promulgato « vom Bischof auf einer römischen Synode » (2). In quale lingua? Harnack non si pronunzia; ma lascia capire che l'ipotesi di un originale greco non lo seduce più eccessivamente (3).

Da questo punto, probabilmente, occorrerà prender le mosse per affrontare alla luce di nuove indagini le difficoltà che rendono tuttora oscuro il frammento. La preoccupazione di spiegare come difetti di traduzione alcune tra le più sibilline e meno giustificabili espressioni latine, ha fatto sì che filologi e storici passassero sopra con troppa disinvoltura a tutto ciò che poteva costituire una obbiezione contro la loro teoria: come ad esempio quel gioco di parole tra *fel* e *mel*, che diventa incomprensibile nella supposizione di una primitiva redazione greca. Ma se davvero il testo latino che noi possedia-

---

(1) *De pud.* X.: " Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi; si non *ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur*, adultera et ipsa et inde patrona sociorum „. Torneremo a suo tempo su questo passo; per l'interpretazione di Harnack cfr. intanto Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, I, 1907, p. 156, nota 6.

(2) *Art. cit.*, pag. 16, nota 1.

(3) Sin dalla prima pagina del suo articolo egli avverte infatti che gli argomenti addotti — dallo Zahn specialmente — per provare la redazione greca del primitivo canone, gli appaiono poco fondati (" mir scheinen ihre Gründe indessen nicht ausreichend „).

mo, pur attraverso le deformazioni subite dai copisti, è lo stesso quale uscì dalla penna di un anonimo scrittore del terzo secolo incipiente, il problema ne rimane immensamente semplificato. Soltanto Roma e l'Africa, e in Roma stessa soltanto un determinato ambiente, possono averci dato in quest'epoca simile documento. E se valide ragioni ci porteranno ad escludere una provenienza romana, non ci resterà che pensare alla chiesa africana. Ma ad essa potremo rivolgerci con perfetta fiducia: chè nessun'altra chiesa, come quella dell'Africa romana, si rivela sin dall'alba della sua storia così preoccupata di possedere un canone rigido dei libri scritturali, di schivare i pericoli della lussureggiante letteratura apocrifa (1) e di evitare la contaminazione della petulante produzione ereticale.

Roma.

AMBROGIO DONINI.

---

(1) Cfr. E. Buonaiuti, *Gli apocrifi nella primitiva chiesa africana* (nei "Saggi sul cristianesimo primitivo„ Roma, 1924, pp. 99 ss.); vedi anche il nostro *Manuale introduttivo alla storia del Cristianesimo*, I, 1, Foligno, 1925, pag. 405.

LEGGENDE DELL'ANTICO TESTAMENTO

Sotto questo titolo il Marshall pubblica, con una traduzione in versi a fronte, una serie di passi dal lungo poema sul Genesi e l'Esodo di Giorgio Chumnos di Candia (1). Il manoscritto utilizzato è il sinaitico, già proprietà di Sir Thomas Brooke, ora del Museo Britannico, *Add. Ms. 40724*: di esso il Marshall aveva dato notizia (*Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, IV, 96 ss.): altri due erano già stati segnalati dal Krumbacher (2ª ed., p. 818). La lingua popolareggiante e lo stile semplice e piano interesseranno molto gli studiosi capaci di comprendere che, come il M. nota giustamente, non è più possibile conservare un atteggiamento di superbo disdegno verso nessun documento di « una lingua che ha una storia ininterrotta di quasi tremila anni, e che è ancora oggi una forza viva ». Lo stesso Vendryes, in un volume edito dalla Società Linguistica di Parigi (*Les langues du monde*... sous la direction de A. Meillet et Marcel Cohen, Paris, Champion, 1925) dopo aver detto che il greco bizantino « est une imitation artificielle du grec classique » (p. 51) passa al greco moderno senza nemmeno aggiungere una parola sul greco parlato dell'età di mezzo.

Ma il poema del Chumnos è interessante per ben altre ragioni. Un confronto con una « storia dell'Antico Testamento » di un manoscritto di Vienna, che a sua volta risale ad una *Palaea interpretata* conservata in una traduzione slava e forse, in parte, in un altro manoscritto del Museo Britannico, mette il Marshall in grado di stabilire le notevoli somiglianze tra questa e il poema del Chumnos. In qualche caso si può risalire, come a fonte comune, a Giuseppe Flavio. Altre volte, le

(1) *Old Testament Legends*, from a Greek poem by Georgios Chumnos, edited by F. H. Marshall. Cambridge University Press, 1925.

leggende narrate dal Chumnos sono affini a quelle, relative ad Adamo ed Eva, contenute in vari manoscritti slavi, che risalgono probabilmente ad un originale greco, e la cui redazione più antica presenta una stretta affinità con l'*Apocalisse di Mosè*. Nella *Palaea Historica* di Vienna è citato spesso Andrea di Creta; il M. ne conclude che « la tendenza a leggere nell'antico Testamento le dottrine del Nuovo deve essere stata diffusa in Creta almeno già nell'ottavo secolo ». Non meno interessante, nota ancora il M., è il notare come queste interpretazioni greche abbiano fortemente impressionato le menti slave.

Ma qui è probabilmente il problema storico più grave. Una semplice enumerazione della letteratura apocrifa e apocalittica conservatasi in versioni slave dal greco, conferma quello che del resto sappiamo da altre parti, cioè la larga diffusione che le più accese credenze escatologiche hanno avuto tra gli slavi. Lo studio dell'origine di tali credenze e leggende, del rapporto che devono necessariamente avere con altri rami della dottrina e con la liturgia, mi sembra un campo capace di offrire una ricca messe di risultati ad un lavoratore coraggioso e dotato della preparazione necessaria. Per esempio, già una rapida scorsa al poema del Chumnos ci pone in presenza di una forma della leggenda di Seth. Quando Dio caccia Adamo dal Paradiso, gli annuncia che un giorno « nel tempo venturo, in umiltà (ταπεινοφροσύνη) » gli sarà recato « l'olio del più puro color di porpora, detto compassione » (Λάδιν τὸ πορφυρότατον, το λέγουν λεημοσύνην). Quando Adamo si sente vicino a morte, manda Seth a cercarlo; l'arcangelo o cherubino guardiano dell'Eden gli mostra le meraviglie che sono colà, il fiume terribile diviso in quattro (ποτάμιν φουερόν, κ'εἰς τέσσερα μοιράζη) e vicino al fiume l'albero altissimo, onde il serpente aveva ingannato Eva, secco e privo di foglie, intorno al quale sciamano demoni innumerevoli. In un albero è un bambino piangente: il figlio di Dio: « egli è la misericordia, e darà una nuova legge ». L'angelo dà a Seth tre semi, che questi pianta in bocca ad Adamo; nascono, come nel « Sermo de ligno crucis » slavo, tre rami, di pino, cedro e cipresso, simbolo della Trinità: ma alla leggenda, diffusissima nel Medio Evo, allude anche il *Christi descensus ad Inferos*.

Queste coincidenze sono state già rilevate dal M. Egli ne nota un'altra. Nel poema del Chumnos Adamo è plasmato con

l'argilla presa « da quattro parti ». Nella *Palaea Interpretata* si domanda: « con qual terra fu fatto Adamo? ». La risposta è: « Da Grigot. e Gibilbn e Cracyn e Tesant ». Il Jagic non aveva saputo spiegarsi questi nomi: e anche il M. lascia aperta la questione, se s'intendano quattro specie di terra o i quattro punti cardinali. Ora, l'acrostico Ἀνατολή, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρία è notissimo: ma in II Enoch, 30, 8 ss. si parla delle *sette nature* di Adamo e anche del nome che gli viene dato, dalle quattro parti componenti, oriente, occidente, mezzogiorno, settentrione (A. A. M. A.): nella *Cronaca di Ierahmeel*, VI, 8, invece, Adamo è formato con la polvere che Dio stesso raccoglie dai quattro angoli della terra; e la materia di cui è formato l'uomo è di quattro colori, bianco, nero, rosso, verde. Il Pincherle (*Gli Oracoli Sibillini Giudaici*, Roma, 1922, p. 3, n. 2), che ricorda questi ultimi testi, non rammenta invece gli altri paralleli; perciò mi è parso opportuno darne un breve cenno.

Milano.

P. Baldini.

" LEPTIS MAGNA „

La costante cura che ha guidato il Romanelli nella minuta ricerca attraverso fonti antiche e nuove, per ricostruire una completa storia di Leptis Magna, il criterio seguito, di giudicarle minutissimamente, parola per parola, controllando palmo a palmo il terreno per trovar traccia di quello che autori, anche recenti, hanno descritto, danno al suo volume un' importanza capitale (1).

Non senza emozione legge quelle pagine, chi abbia idea di cosa sia lo scavo nella zona Leptitana, invasa dalle sabbie, che se hanno conservato intatti i tesori della città, li contendono però, e duramente, anche ai discendenti di Roma, che si presentano a prender possesso della monumentale eredità.

Pure, tale enorme difficoltà, che sgomenta chi percorra la pianura, e veda colonne interrate, intorno alle quali giuoca insistentemente la sabbia mossa dal ghibli, non appare minimamente dal libro del Romanelli, che parla degli scavi con una tranquillità veramente unica.

Il volume si inizia con un sunto della storia della città, dalle origini alle invasioni arabe, e prosegue narrando la sua distruzione; è interessante seguire il commento ai diversi autori latini che si sono occupati di Leptis: Livio per le guerre puniche, Cesare per la guerra civile; Sallustio per la giugurtina.

Pagine interessantissime son quelle che si riferiscono alle descrizioni di viaggiatori, raccolte da ogni parte; da quelle arabe, incerte, di sapore leggendario, ricche di quella poesia che è propria del paese, che crea nei deserti castelli fantastici, sonori di fontane; a quelle francesi, che son piuttosto un quadro del sistematico saccheggio di colonne e di marmi, e che tentano dare un nome ai ruderi qua e là affioranti dalla sabbia; tra le altre descrizioni è notevole quella di un anonimo francese del secolo XVII, riportata in appendice.

---

(1) Pietro Romanelli, *Leptis Magna*. Società Editr. d'Arte Illustrata, Roma.

Al doloroso capitolo riguardante le spedizioni compiute in piccola parte dagli arabi, su vasta scala dai francesi — principalmente dal Lemaire — segue un interessante studio topografico della città, con particolare riguardo al sistema difensivo, alla costruzione del porto ed al problema della deviazione dell'uâdî Lebda, ostruito da una diga a monte dell'abitato, a circa due km. dal mare, perchè con le sue piene non interrasse il porto, cosa avvenuta poi, in seguito alla rottura della diga.

Non meno importante il problema del rifornimento dell'acqua, che doveva scorrere abbondante per la città, per i bisogni non solo delle case private, ma delle terme e dei ninfei; problema che parecchi autori han cercato risolvere, pensando a derivazioni dell'acqua del Cinyps; un uâdî ad oriente di Leptis, a circa 25 km. di distanza dalla città; ipotesi avvalorata dai resti di un acquedotto esistente presso le rive dell'uâdî. Il Romanelli pensa piuttosto a cisternoni per conservare l'acqua piovana, a ricerche d'acqua nel sottosuolo, cosa cui farebbe pensare un'iscrizione riportata più oltre a proposito delle Terme, e da cui risulta che un Q. Servilio Candido, sotto l'Imperatore Adriano, avrebbe a sue spese ricercata, innalzata e condotta l'acqua in città.

Dopo un accurato studio sui sistemi costruttivi, sui materiali più usati, sull'architettura ed i criteri decorativi, passa alla descrizione delle rovine; descrizione che possiamo considerare come corpo del volume, essendo le pagine precedenti un'accurata e vasta introduzione per dar modo di accostarsi degnamente preparati a questi monumentali avanzi della grandezza romana.

In questa parte, che occupa circa la metà del libro, il Romanelli ha profuso tutta la sua arte e la sua scienza, e dalle sue minute descrizioni, le mura, l'arco quadrifronte — ricco di bassorilievi e di colonne — il porto, il palazzo imperiale, le terme balzano fuori ancora intatti e fulgidi di marmi e di statue.

Le descrizioni sono accompagnate da magnifiche illustrazioni, e corredate di piante, di spaccati, di schizzi dimostrativi, che permettono di analizzare passo per passo il terreno; tali piante son dovute al Turba, l'infaticabile disegnatore della Soprintendenza Tripolitana.

Troppe son le descrizioni delle rovine di Leptis, perchè si dia qui un riassunto della seconda parte del volume del Romanelli; tale sunto non farebbe che ripeter cose già a tutti note, senza peraltro toccare punti fondamentali, da cui son ben lontane tutte le descrizioni più o meno archeologiche della città.

Ci basti dire che il Romanelli si è posto ben seriamente il problema dello studio delle rovine; e se il materiale venuto in luce al tempo della sua soprintendenza non fu dell'entità che egli si aspettava, avendo forse negli occhi la visione di Cirene, e non gli ispirò quindi l'entusiasmo che guida l'attuale soprintendente, pure bisogna riconoscere ch'egli andò sullo scavo con tale « curriculum » di erudizione, da poter ben preparare un fecondo terreno ai suoi successori.

Meno ampia è la descrizione del circo, inserita in quella dei quartieri sulla destra dell'uâdî, ma bisogna pensare che qui lo scavo è stato aperto da poco. e ne avremo notizie dal Bartoccini, che lo ha iniziato e diretto.

Nella prefazione il Romanelli ha detto di voler considerare il volume un punto di partenza; in realtà lo studioso è stato qui troppo modesto: l'edificio da lui impostato negli anni della sua permanenza a Leptis è già a buon punto di costruzione: ai successori non resta che confermare coi fatti le verità da lui intuite, compito anch'esso faticoso e grave, ma pienamente illuminato dal faro acceso dal primo ardito navigatore, che ha segnato passo per passo la via da seguire, ed ha finalmente portato la parola scientifica nell'ambiente che, preparato ormai dalle molteplici descrizioni, l'attendeva impazientemente.

Roma.

Renato Pacini.

DISCUSSIONI

Cristologia e soteriologia nel Nuovo Testamento.

Un apprezzamento del nostro collaboratore A. Pincherle, espresso del resto in forma cautamente dubitativa (v. Ricerche Religiose, *II. 1. 77), su alcuni incisi del Tondelli nel suo* Gesù nella storia, *ci ha procurato questa lettera dell'autore, che pubblichiamo volentieri, permettendoci di accompagnarla con qualche postilla.*

« Gent.mo Sig. Direttore di « Ricerche Religiose »,

« Poichè il mio libro " *Gesù nella storia* „ è nitidissima espressione e dimostrazione d'una fede conservata nel Cristianesimo integrale, attraverso e malgrado la tormenta modernistica, mi preme spiegare le frasi, in cui, davvero stranamente, il Sig. A. Pincherle, ha trovato un senso modernista.

« Le parole « Gesù dovette morire, perchè essendo uomo si fece Figlio di Dio » si riferiscono chiaramente all'accusa portata dai Giudei contro Gesù nel IV Vangelo: « Perchè tu, essendo uomo, ti fai Dio » *Ioa.* 10, 33; accusa ripetuta davanti a Pilato: « secondo la Legge deve morire, perchè si fece Figlio di Dio » *Ioa.* 19, 7.

« Pur non imponendolo, le sarei grato se volesse pubblicare questa rettifica nella Rivista: semplicemente perchè siano chiare le posizioni cui ciascuno sia arrivato nei propri studi.

Dev.mo Leone Tondelli ».

Sapendo, ahimè!, fin troppo bene, per esperienza nostra ed altrui, a quale serio repentaglio esponga un'accusa precipitata di modernismo, noi ci guarderemmo bene dal sollevarla, in qualunque momento, contro chicchessia.

Nel caso specifico, pensiamo meno che mai di elevarla contro il Tondelli, del quale tutti, da un pezzo, conoscono la sagacia critica — le sue *Odi di Salomone* sono un ottimo saggio di critica filologica ed

esegetica — e la correttezza teologica. Meno che mai saremmo indotti — noi, ben più rispettosi delle sanzioni ecclesiastiche di certi nostri critici, che non hanno mai fatto tacere la loro censura mordente al cospetto delle più autorevoli revisioni — a revocare in dubbio l'ortodossia di un'opera, come questo *Gesù nella storia*, che porta l'approvazione di due curie: nientemeno che quella di Roma e di Milano.

No. L'intenzione che ha ispirato il fugace rilievo del nostro Pincherle è molto innocente e anche a noi sembra giustificata, pur ora dopo la breve chiarificazione del Tondelli.

Il quale, in uno dei saggi del volume, dedicato a mostrare, con ricchezza di riferimenti e sicura padronanza così delle fonti come della letteratura, la presenza dell'idea trinitaria nel mondo delle raffigurazioni e delle esperienze neotestamentarie, formula, come aforisma riassuntivo, la conclusione che « Gesù dovette morire, perchè essendo uomo, si fece figlio di Dio ». Il nostro Pincherle non poteva non sottolineare simile dicitura, arieggiante così da presso la rappresentazione dell'evolversi e del concludersi del dramma di Cristo, patrocinata dalle correnti più avanzate della polemica religiosa un ventennio fa.

Ora il Tondelli spiega di essersi unicamente voluto riportare a testimonianze giovannee sul decorso della controversia di Gesù con i giudei e sullo svolgimento del processo che condusse alla catastrofe. E noi prendiamo, prontamente, atto della sua dilucidazione.

Ma il Tondelli è troppo sottilmente addestrato alla critica evangelica per non comprendere a volo che un rimando al quarto vangelo non è tale argomento da suffragare inappellabilmente la solidità storica di una asserzione cristologica. Per non comprendere anzi che un riferimento di tal genere, nella discussione aperta fra noi, è tale più tosto da ribadire l'impressione del Pincherle, più che di dissiparla.

Il che diciamo — ce ne dia atto il Tondelli — non già davvero per rafforzare un'accusa, ma unicamente per consolarci nel constatare come, nonostante i fulmini e a dispetto degli ostracismi, alcuni abiti mentali e alcuni criteri di indagine fanno, fatalmente, il loro cammino.

Nella medesima pagina del Tondelli in cui il Pincherle ha colto l'inciso discusso, si leggono pure queste parole: « le osservazioni del Wrede sul segreto messianico mantenuto da Gesù hanno avuto il merito di attrarre l'attenzione su di un fatto finora insufficientemente rilevato: la progressività lenta e studiosamente preparata con cui Gesù si manifestò Messia ed ancor più Figlio di Dio ».

Ecco, probabilmente, un'asserzione che qualche tempo fa nessun revisore ecclesiastico avrebbe tollerato.

Ma vi è di più. A conclusione di un suo lucido capitolo sul titolo di « figlio di Dio » e sull'affermazione di Gesù davanti al Sinedrio, il Tondelli scrive: « Resta adunque che Gesù, dinnanzi alla nazionalità ebraica rappresentata dal suo supremo consesso affermò realmente la propria divinità: e per quella affermazione morì..... Legato, dinnanzi ai suoi nemici, divenuti suoi giudici, e le cui intenzioni non potevano essere dubbie ad alcuno, nella piena coscienza che la sua parola sarà l'attesa condanna di morte, egli non esita a pronunziarla. Gli apostoli e i discepoli sono fuggiti, e pronti a rinnegarlo: quale speranza umana poteva avere di far trionfare la propria idea? È il grande mistero che solo la fede delle generazioni cristiane riesce a sciogliere ».

Nella quale ultima frase appare nitidamente condensato il succo di quella che, con buona pace del p. Rosa, noi ci ostiniamo a definire « l'apologetica » di *L'Évangile et l'Eglise.*

Scrissero i compilatori del *Programma dei modernisti* (II ed., p. 82): « in quanto alla dogmatica trinitaria e cristologica, la critica recente ha segnalato i vari stadi che essa ha attraversato, prima di giungere alle smaglianti affermazioni del concilio di Nicea. Il continuo elevarsi della figura del Cristo nella considerazione e nell'affetto dei seguaci; le varie formole create per esprimere la sua dignità soprannaturale, secondo il linguaggio filosofico e teologico delle varie popolazioni convertite; combinandosi con la elaborazione subìta da alcuni concetti ebraici riveduti e universalizzati da Paolo, hanno procurato un rapido sviluppo degli elementi intellettuali, latenti nel movimento spirituale propagato dal messaggio evangelico. Gli Atti, facendosi eco dell'insegnamento cristiano primitivo, indicano Gesù — come un uomo cui Dio ha reso testimonianza, coi miracoli, i prodigi, i segni che ha operato per suo mezzo (II, 22). — Egli è il Messia, *cui la morte ignominiosa ha conferito la gloria celeste* e che deve tornare per inaugurare il suo Regno. Questo la fede ingenua ed intensa dei primi discepoli. Ma il Cristo ha chiamato i membri della famiglia umana figli di Dio, e si è offerto come il loro modello; Egli è il Figlio di Dio per eccellenza, secondo la sinonimia tra questo appellativo e le qualità messianiche, stabilita dalla tradizione profetica ».

Ci sembra, ripetiamo, di non esorbitare dai nostri diritti, se constatiamo, con soddisfazione, che la « fede nel cristianesimo integrale » comincia a far propri gli orientamenti e le concezioni, la cui difesa costò e costa tante amarezze.

La Direzione.

Illogica idealistica.

Nell'ultimo Leonardo *(II, 2), Adolfo Omodeo, sotto il titolo* Apologetica e decadentismo, *ha pubblicato una recensione del profilo di san Paolo disegnato dal Buonaiuti, il cui spirito è sufficientemente significato dal titolo:* Apologetica e decadentismo. *Vi ha pure inserito una notizia di questo periodico, nella quale si sforza di seminar zizzanie fra il manipolo legato alle sorti delle idee professate in queste pagine.*

Queste due risposte, che sono state indirizzate al Leonardo *e che il direttore di* Leonardo *non ha voluto pubblicare, vogliono dal canto loro dimostrare quanto quello spirito sia partigiano e questo sforzo, inane.*

« L'immediata reazione del temperamento » (1) che ha dovuto vincere, per leggere fino in fondo il mio *san Paolo*, Adolfo Omodeo è stata senza dubbio meno forte di quella che debbo superare io, per replicare alla sua prosa: perchè essa è superlativa.

La Dio mercè, io ho potuto però ricavarne un qualche sollazzo: quello di constatare, ad esempio, che per bistrattare il mio profilo, il prof. Omodeo, seguace riconosciuto della più pura e coerente filosofia dello spirito, è stato condannato a incappare in una grossolana e appariscente contraddizione. Egli, infatti, l'assertore della virtù plasmatrice della coscienza storica, per la quale il materiale documentario non è che arido scheletro, cui occorre infondere vita e connotati, rimprovera a me di aver cercato e di cercare, sempre, il modo di suscitare dalle fonti letterarie superstiti della primitiva vita cristiana una raffigurazione concreta delle sue reali esperienze.

È vero. L'Omodeo soggiunge, quasi a bollare d'infamia il mio metodo, che la mia « è una posizione non molto dissimile da quella dei protestanti liberali ». Sarebbe stato bene che l'Omodeo avesse specificato quali. Perchè, attraverso l'esemplificazione, si sarebbe potuto, verisimilmente, constatare, che tra quelli cui, ipoteticamente, egli mi avvicina, ve n'è più d'uno che ha offerto materiali abbondanti e spunti considerevoli ai suoi volumi. E allora? Gli amici dei nostri amici, non sono nostri amici?

La verità è che solo a patto di una riconoscibile incoerenza l'Omodeo può rimproverarmi di subordinare l'evocazione del passato alla spiritualità del presente e che egli, se vuol mantener fede ai suoi stessi

(1) Leonardo, II, 2, p. 36: " Apologetica e decadentismo „.

presupposti, non il mio metodo, ma solamente le mie conclusioni può impugnare. Sulle quali è noto a tutti che non potremo andar mai d'accordo, perchè il « mio temperamento » non si acconcerà mai a riconoscere che « i vecchi motivi etici che avevano palpitato nel mito di Cristo siano calati » nell' idealismo moderno, come il prof. Omodeo ebbe a scrivere con frase rimasta memoranda, degna veramente di essere premiata con l'applicazione del famigerato *articolo 24.*

Ma l'Omodeo vuol darsi l'aria di offrire una giustificazione criticamente decente al suo assalto calcolato. Male glie ne incoglie. Perchè quando, ad esempio, fa il trasecolato dinanzi alla mia ipotesi, che un attacco di malaria avesse spinto Paolo a cercare aria più pura in Pisidia e in Licaonia, egli, autore di un grosso volume su san Paolo, mostra di ignorare completamente quel che il Ramsay, un'autorità di primo ordine in materia, ha ripetuto in tutti, dico tutti, i suoi volumi. O quando fa, così felicemente. lo gnorri, dinanzi alla mia ipotesi che il padre di Paolo a Tarso potesse aver assistito all' immonda mascherata di Cleopatra, non sospetta nè pure che la vita di Antonio in Plutarco suggerisca spontaneamente la coincidenza.

Ma l'accorto Omodeo sa quali sono le zone sensibili di certi cenacoli. E lancia, particamente, il suo strale. Le mie traduzioni sarebbero « modernizzamenti » e importerebbero uno « sfalsamento di tono ». Ecco: se il cervello del signor Omodeo fosse più agile, io vorrei fargli capire che una traduzione in un profilo può essere fatta con una larghezza non consentita, ad esempio, in una indagine strettamente critica. Se il medesimo signor Omodeo fosse capace di riconoscere, in polemica, le proprie contraddizioni, vorrei fargli osservare che se il compito dello storico è, com'egli ammette, quello di « ricondurre il nostro pensiero moderno all'antico pensiero cristiano », tale compito lo si assolve precisamente anche avvicinando il pensiero antico all'esperienze moderne, quelle costanti, dello spirito. I due procedimenti sono le due facce del medesimo piano.

Ma io dispero di far capire checchessia a un idealista polemizzante, che non siano proprio le verità del due più due fa quattro. E allora dirò all'Omodeo che fra tutti i corsivi di cui ha infiorato la sua colonna, per cogliermi in fallo, di veramente errato non v'è che un mio errore di stampa, il *vita* per *vittoria*, e un suo errore di segnalazione d'errore, il suo corsivo *attraverso*, che non so con che cosa avrei dovuto sostituire al posto del διά originale. Ma su questo tasto l'Omodeo, se fosse prudente oltre che agile, non avrebbe dovuto batter il suo dito. Come è stato altrove ben dimostrato.

Del resto, se la *reductio ad adsurdum* ha un valore argomentativo anche fuori della dialettica astratta, l'Omodeo può prendere nota del fatto che egli ha avuto un onorevole predecessore nell'accusa mossami. E precisamente il mio antidiluviano amico della *Civiltà Cattolica*. il glorioso e vittorioso p. Rosa, il quale voleva una volta a tutti i costi che io traducessi dall'autore della lettera a Diogneto θεοσέβεια con *culto*, nonostante che lo scrittore in parola me lo avesse vietato, definendola *invisibile*.

Ma può darsi che simile *concordia oppositorum* non desti più alcuna impressione nel mio contraddittore, visto che il patto di garanzia stipulato fra gesuiti e idealisti risale ormai ad un ventennio, e si avvia, trionfalmente, verso le sue più brillanti fortune.

Ah, ombra di Bertrando Spaventa!

ERNESTO BUONAIUTI.

Egregio Signore,

A pag. 48, col. 1, della Rivista da lei diretta il prof. Omodeo fa alcune osservazioni sullo stato attuale degli studi religiosi in Italia. « Sarebbe desiderabile — egli dice — che... si creasse anche fra studiosi d'indirizzi diversi la possibilità di collaborazione ». Ed ecco, ad alcuni dei suoi rilievi io mi affretto a rispondere. Anche questa è collaborazione. « Ma — soggiunge il prof. Omodeo — a ciò fa ostacolo qualcosa di più grave che la nota insocievolezza degli studiosi italiani. In Italia non esiste un'opinione scientifica solida che controlli e vagli, e crei l'accordo sul criterio minimo in base al quale distinguere il contributo scientifico sia pure discutibile, dallo scarto che non merita discussione ».

« Queste riflessioni vengono spontanee » alla mente del prof. Omodeo per il fatto che in Italia sono sorte, in un anno, due riviste: *Ricerche Religiose*, del prof. Buonaiuti, prima, e gli *Studi e Materiali* dei proff. Formichi, Pettazzoni, Tucci. L'una e l'altra sono continuazione o ripresa di più antichi periodici. L'una e l'altra sono *discusse* dal professor Omodeo. Egli riconosce, dunque, il loro « valore scientifico ». Ma nella prima « i saggi del B. hanno le solite caratteristiche di apologia-storia, e neanche il suo studio esegetico su Apollos e la comunità di Corinto ha serie basi ».

Dunque, non ha valore scientifico. Se ne avesse, se fosse dunque meritevole di discussione, il prof. Omodeo non avrebbe mancato di avvertire che il suo dissenso da Buonaiuti si fonda sul fatto che egli non accetta, mentre il B. fa sua, la distinzione della seconda lettera ai Corinzi in due.

La divisione, vecchia sì, perchè risale all'Hausrath (1870), è però oggi accolta da gran numero di critici, i quali ritengono che gli ultimi capitoli (X-XIII) costituiscano la *lettera severa*; e che tra questa e l'altra (II Co. I-IX) si debba porre un viaggio dell'Apostolo da Efeso a Corinto, in cui si sarebbe rappacificato con la comunità (v. II Co. II, 4; III, 1; VII, 8; II, 1 e 2, cfr. XIII, 10; I, 23 cfr. XIII, 2; 9 cfr. X, 6). L'Omodeo è padronissimo, se crede, di respingere questa tesi, e quindi anche tutte le conseguenze che altri ritenga di poterne ricavare. In realtà, se non ricordo male, nel suo *Paolo di Tarso* (Messina, 1923) egli la respinge infatti, ammettendo però quel « viaggio intermedio » di cui si sforzano invece di mostrare la possibilità precisamente coloro che dividono la lettera in due, e come corollario di tale partizione. Ma perchè non rendere edotti della questione i lettori, certo ignari, dal momento che, come l'O. stesso dichiara, « siamo ancora (in Italia) nel periodo d'infanzia di questi studi? ». Io per mio conto, non solo accetto la distinzione, e, in massima parte, le deduzioni del B. circa le lotte di partiti e di tendenze nella chiesa di Corinto; ma credo che si possa e debba andare più in là: dimostrando per esempio (e mi propongo di farlo tra breve e, con buona pace dell'O., proprio in *Ricerche Religiose*) che la *lettera agli Ebrei* è opera di Apollo, e in netto contrasto, anzi in polemica diretta, con Paolo.

Non sembra del resto che il prof. Omodeo abbia, anche agli articoli che loda, dato più che un'occhiata superficiale. Tralascio naturalmente quanto egli dice dei miei studi sul donatismo: ma, per esempio, l'imprecisa citazione dei lavori del La Piana mi dà a pensare. Non si tratta, propriamente di « due studi... sulla primitiva comunità cristiana e sul concetto di Dio e i conflitti dottrinali *sul* (?) cristianesimo primitivo ». Se il titolo del secondo (*R. R.* nov. 1925, p. 514-540) è citato abbastanza esattamente (*L'idea* di Dio, e *nel*, il *sul* essendo evidentemente un refuso), è strano che il prof. O. non si sia accorto che il primo, pubblicato in due puntate (maggio 1925, p. 209-226 e luglio 1925, p. 305-326) riguarda « la primitiva comunità cristiana *di Roma e l'epistola ai Romani* ». Eppure v'era qualche cosa che lo avrebbe dovuto interessare. A pagg. 212-213, n. 1 si legge, a proposito del valore storico della lettera di Romani, e in particolare del c. XVI: « A. Omodeo (*Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, Messina, 1921, 188-189) si sbarazza sommariamente della questione esortando i lettori a « liberarsi della preoccupazione di voler dedurre dal contenuto della lettera le caratteristiche della chiesa romana » — che è invece, per l'appunto, la « preoccupazione » del La Piana.

A pag. 216, n. 3, a proposito di uno dei gruppi entro la comunità romana (« più probabile è l'opinione che si trattasse di giudeo-cristiani, i quali praticavano tali rigorose astinenze e pretendevano imporle a tutti i fedeli, non tanto per paura di contaminazioni idolatriche, quanto come segno di dolore », *ecc.*) è detto; « L'ipotesi che l'astinenza fosse causata da paura di contaminazioni idolatriche (ripetuta dall' Omodeo, *Prolegomeni*, 190) non ha alcun fondamento ». Segue, com'è naturale, la dimostrazione, fondata su parecchi fatti, taluni registrati nella ormai classica opera dello Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Parigi, 1914 — di cui non mi è riuscito di trovare traccia nè di utilizzazione nè di citazione nei massicci volumi dell'O.

E finalmente, a pag. 314, nota 1, a proposito di Rom. XI, 17, si legge: « Il simbolo dell'olivastro innestato sull'olivo ha dato molti grattacapi ai commentatori, i quali, ripetendosi l'un l'altro, si sono o meravigliati che Paolo abbia fatto ricorso ad un' immagine giudicata « contraria ad ogni sano principio d'agricoltura » (Omodeo, *Prolegomeni*, 195) oppure si sono sforzati a trovare nel preteso errore un significato riposto, come per esempio il Lagrange (*Epître aux Romains*, 230)... Eppure era già stato accennato da un pezzo da studiosi di botanica e di storia della flora palestinese che l'usanza in parola, tutt'altro che « contraria ad ogni sano principio d'agricoltura », fu praticata per lungo tempo nei paesi orientali, dove si coltivava l'olivo. E sin dal 1903 il Ramsay (*Pauline and other Studies...*) aveva dedicato uno studio lungo ed esauriente alla questione... in cui dimostra che l'innesto dell'olivastro o olivo selvatico, sull'olivo domestico, a scopo di ringiovanirlo, era praticato largamente e pare con buoni risultati. Il fatto era quindi una nozione comune all' uditorio a cui Paolo rivolgeva la sua lettera e non era affatto una nozione sbagliata, tanto meno essa « diveniva nel pensiero dell'apostolo quanto mai contorta » (Omodeo, *o. c.*, ib.). La contorsione è piuttosto effetto del modo con cui l'Omodeo parafrasa, alterandolo, il concetto dell'apostolo... » *ecc.*

Il prof. Omodeo che preferisce le « opere basilari » (quali?) ha, è chiaro, poca dimestichezza con le davvero fondamentali opere del Ramsay. Altrimenti egli non si meraviglierebbe, a pag. 36, col. 2, che il Buonaiuti, nel suo breve *S. Paolo* (un profilo, il quale nasconde ben altra dottrina e meditazione che non possa apparire ad un lettore superficiale) attribuisca precisamente a preoccupazioni per la propria salute il fatto che Paolo andasse a « cercare *aria migliore* (il corsivo è mio) nei luoghi elevati della Pisidia e della Licaonia ». Anzichè « ammirare la scienza terapeutica di quei tempi che considerava stazioni

climatiche Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra e Derbe», l'O. avrebbe fatto bene a riflettere prima sul significato naturale delle parole, e poi ad assumere più ampie informazioni.

Precisamente il Ramsay (*The Expositor*, dicembre 1893, p. 417) ha sostenuto che la malattia di S. Paolo, cronica, con accessi periodici, e che gli dava un'apparenza spregevole (cfr. I Co. II, 3; II Co. X, 10; XII, 7-9 Gal. IV, 13 ss.) non fosse altro che la malaria. La malaria, che dà ai colpiti il noto aspetto cachettico; la malaria, la cui importanza come fattore storico si viene mettendo sempre più in luce (basterà citare un'opera italiana, quella del Celli, *Storia della Malaria nell'Agro romano*, nelle Memorie della R. Accad. Naz. dei Lincei, classe di Scienze fisiche, matematiche, naturali, serie sesta, v. I, fasc. III, Città di Castello, 1925) e sempre più sarà messa, quando se ne terrà conto, non solo nel fissare la storia delle città elleniche, ma quella, per esempio, della Magna Grecia. E, più tardi, in *St. Paul the traveller and the Roman citizen*, Londra, 1908, p. 94, scriveva il Ramsay: «The character of the Pamphylian country, not merely in its modern half-cultivated condition, but at all times, must have been enervating and calculated to bring out any latent weakness of constitution». Possibile che la semplice mancanza di una nota a pie' di pagina abbia potuto dar tanto imbarazzo ad uno specialista di studi neo-testamentari, quale l'O. professa di essere?

C'è da temere, allora, che tutte le sue critiche abbiano lo stesso valore. Vediamo.

Egli rimprovera al B. di avere tradotto liberamente, parafrasato, falsato modernizzandolo, S. Paolo e cita esempi, per capire i quali, e vedere come in essi il pensiero dell'apostolo venga alterato, egli dice, «non c'è bisogno di essere grecisti». Rivolgiamoci dunque, per capire che cos'è traduzione, ad un grecista di professione, e, per non fare questioni di scuola o tendenza, straniero. Ho sott'occhio un *Teeteto* di A. Diès (Paris, Les Belles Lettres, 1925). Il dialogo incomincia, come è noto, con queste parole di Euclide: Ἄρτι, Τερψίων, ἢ πάλαι ἐξ ἀγροῦ; Versione: Ne fais-tu qu'arriver de la campagne, Terpsion? Ou bien y a-t-il longtemps que tu es de retour?. «Non c'è bisogno di essere grecisti». Ma forse, del come si deve tradurre, bisognerà cercare esempi nei libri dell'O. In uno dei bollettini di *Ricerche Religiose* che, a detta dell'O. stesso, sono «ricchi d'informazioni», trovo questo esempio: (*R. R.*, marzo 1925, p. 186): οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι, I Tess. v. 1-2: *non abbiamo bisogno di scrivervene.* (Omodeo, *Paolo di Tarso*, Messina, 1923, p. 251). Ne occorre qualche altro? Eccolo: οἱ μεθυσκόμενοι, I Tess. V, 7 *quelli che si dànno ai bagordi* (ib.), dove va perduto il contrasto

con νήφωμεν, *siamo sobri*; I Co. XIII, 1 κύμβαλον ἀλαλάζον *cembalo vibrante*; 3 ψωμίσω, *vendessi* (ib. p. 348).

Evidentemente, in Italia, hanno poca fortuna, nel mondo accademico, le traduzioni interpretative e intelligenti; molta, quelle letterali e sbagliate (il prof. O. può rivolgersi, per ulteriori informazioni, ad un suo collega in una certa commissione, cui un famoso *scudo* menandreo non è valso a difendere dai morsi di quel vero *serpente* ch'è la critica).

Ma vi è qualcosa di più importante. La collaborazione fra gli studiosi (che per parecchi è del resto già un fatto compiuto) sarebbe veramente desiderabile. Ma qual'è il criterio minimo in base al quale distinguere il « contributo scientifico » di cui parla l'Omodeo? Secondo lui, pare che il valore scientifico vada negato all' ipotesi, all' induzione storica, alla ricostruzione con intenti apologetici. È questa infatti l'accusa capitale che egli fa al Buonaiuti, e, indirettamente (benchè mostri di voler distinguere; ma sono inscindibili, giova ripeterlo) alla sua scuola. Ma, o io m' inganno, o questo equivale a negar diritto di cittadinanza nel mondo degli studi ad una particolare visione della storia ispirata ad una speciale (e, certamente come tutto, discutibile) concezione della storia e della vita. Una delle due, dunque: o l'O. nega il valore scientifico di tutto ciò che non si attaglia alla *sua* visione (poichè certamente egli ne ha una) e allora il parlare di collaborazione nel senso in cui sembra egli usi la parola, è perfettamente inutile, perchè « collaborazione » equivarrebbe soltanto ad accettare il suo punto di vista; o egli nega addirittura questo valore ad ogni ricostruzione storica animata da una preoccupazione, da una idea centrale, da un soffio vivificatore di pensiero. Sarebbe strano che proprio un uomo, che G. Gentile ha una volta qualificato come suo allievo, venisse adesso a farci l'apologia della « storia senza idee ».

Comunque, si persuada il prof. Omodeo, ch'egli può pure, quanto gli aggrada, *inibirci l'immortalità*, o anche, se gli talenta, la vita: le sue critiche non ci turbano certo più di quelle dei RR. PP. della C. di Gesù, che al Buonaiuti ed a noi ne hanno già mosse di simili. È bello vedere l' Omodeo — il quale ha così sdegnosamente rifiutato di essere messo, dalla *Civiltà Cattolica*, in nostra compagnia — ora in quella del P. Rosa, che lo definì, a suo tempo, un « romanziere ». Ma tutto questo non c' impedirà certo di continuare nella nostra opera. E non è, infine, colpa nostra, se, per esempio, a far parte del Comitato Internazionale per le onoranze da rendere ad Alfredo Loisy, con un Congresso Internazionale di Storia del Cristianesimo, in cui la Germania è rappresentata da Adolfo von Harnack, è stato chiamato Ernesto Buonaiuti, e non il prof. Omodeo.

Alberto Pincherle.

BOLLETTINO CRITICO DEL NUOVO TESTAMENTO

(segue da pag. 77).

Ho già accennato al volumetto del Loisy sugli Atti, che compendia ed espone in forma popolare le conclusioni stesse del grosso volume del '20. Anche questo, come gli altri « quaderni » della fortunata collezione del Couchoud ha il pregio di un'esposizione semplice, chiara, leggibile: al lettore non si lascia mai avere l'impressione che si possa essere di opinione diversa, che un uomo dotato appena di un briciolo di buon senso possa, non che dissentire, anche soltanto trovare delle difficoltà. Ora, certo, nessuno si sogna di chiedere che in operette destinate al gran pubblico si rifaccia minuziosamente la storia della critica, o si studino i testi con pazienza e meticolosità di filologi. Pur tuttavia qualche cosa in questo senso si sarebbe potuto fare ,specie da parte di scrittori dotati di eminenti qualità di volgarizzatori. Ma questi volumetti agili e facili non intendono, probabilmente, diffondere la passione per gli studi religiosi, attrarre nuovi lavoratori, suscitare curiosità e dubbi, mettere gli spiriti di fronte a problemi. Si direbbe anzi che lo scopo almeno di chi dirige la raccolta, e dei suoi collaboratori più costanti e fedeli, sia il contrario: diffondere una certa concezione del Cristianesimo, un particolar modo di considerarne la storia, presentando tesi a volta parodossali, audacissime, personalissime, come risultati acquisiti, sicuri, sui quali non è assolutamente il caso di ritornare; spegnere, soffocare, dando l'impressione che si possa appagare completamente, che anzi — chiuso il volume — sia già di fatto appagata, ogni sete di sapere, ogni ansia di indagare più a fondo.

Tale è anche il carattere dell'operetta del Loisy, la cui posizione critica rispetto agli *Atti* appare, anche oggi, tutt'altro che accettabile senza cauzione: anzi, nella forma succinta in cui viene presentata nelle 57 pagine dell'Introduzione, essa suscita più dubbi che mai. È vero: nel sollevare certe obbiezioni si corre sempre il rischio di non vedere la trave ch'è nel nostro occhio: ma l'impressione che, per un sottile e complicato giuoco di azioni e reazioni, nella mente del critico francese

la ricostruzione della storia del cristianesimo antico abbia essa determinato il modo di considerare le fonti, anzichè questo quella, è troppo viva per poter essere taciuta. E si comprende facilmente che, in uno scrittore che da tanti anni lavora in questo campo ed ha acquistato una così diuturna familiarità con le fonti, ciò si sia potuto verificare, quasi inconsciamente. Il danno è nostro; che a volte ci sentiamo indotti a desiderare che il L. esponga chiari, evidenti, i suoi punti di vista, e soltanto dopo ci dica che il tal passo gli pare un' interpolazione posteriore, ed il tal'altro originale, *anche* per queste e queste ragioni. Se ne avvantaggerebbe in chiarezza, e impareremmo di più. Per es., a proposito degli *Atti*, la ricostruzione loisiana del *II libro a Teofilo* di Luca è evidentemente dominata dalla preoccupazione di eliminare ogni contrasto tra le notizie date da questo, e quelle fornite dall'epistolario paolino: basti pensare che secondo il L. il redattore avrebbe eliminato — cioè Luca avrebbe dovuto fornire — tutte quelle notizie, per es. sulla tensione di rapporti tra l'apostolo e la comunità di Corinto, che il paziente lavorio della critica moderna ha potuto ricavare dall'esame delle lettere. Ma è necessario supporre che Luca dovesse conoscere, e aver presenti, *tutte* le lettere di Paolo, e che, in ogni modo, possa aver trovato conveniente di fornire a Teofilo tutta una serie di dati poco edificanti? O non c'è, in fondo, nello spirito del L. quel desiderio inconscio di veder tutto chiaro, ed una preoccupazione armonistica non troppo dissimile, in fondo, da quella di esegeti ligi all'ortodossia più conservatrice e anticritica? Il L. dà, in precedenza, una implicita risposta: Luca era un vero storico: « il avait souci de l'information directe... son intention est, en effet, d'écrire une histoire. Il n'écrit pas pour démontrer la vérité d'une thèse on d'un dogme, ni même, en un sens, pour prouver quoi que ce soit; il veut que Théophile... sache comment tout cela s'est réellement produit... Luc était un esprit cultivé, un'écrivain suffisamment expert et consciencieux » pp. 20, 19, 13). In base a questo, è dato di Luca un giudizio, che ne fa evidentemente troppo, non se n'abbia a male il L., un critico razionalista dei nostri giorni, e, in fondo, uno spirito insopportabilmente mediocre e piccolo borghese. Il « caro medico » è « la figure la plus sympathique, après Barnabé, du christianisme primitif »; in lui « l'intelligence est certainement plus positive, l'imagination moins ardente, le jugement plus rassis que chez Paul; le caractère devait être aussi plus égal, et, si l'homme était moins grand, il devait être aussi plus équilibré. On peut croire qu'il ne se faisait pas trop d'illusion sur les défauts de l'Apôtre, et qu'il l'a aimé pour ses qualités ».

Capisco bene: in fondo si tratta d'una questione di gusto e di temperamento, e sopratutto per ciò che riguarda Barnaba, al quale il L. stesso non fa fare una troppo bella figura, in base a *Gal.* II, 13 (cfr. *Atti*, XV, 2). Ma su che cosa si basa tutta questa presentazione di Luca? Semplicemente sul fatto che il prologo degli Atti e la finale del Vangelo serbano tracce di un rimaneggiamento, di cui è dato scorgere altri indizi. Ma poichè il prologo del Vangelo merita fede, poichè Luca è uno storico serio, il L. vede il Redattore ovunque o il racconto degli *Atti* non trova conferma nell'epistolario paolino, o si allude a fatti soprannaturali, o si manifestano preoccupazioni di carattere apologetico. Sono queste che hanno suggerito al Redattore la soppressione della fine degli *Atti*. Ma, a questo proposito, l'osservazione dello Streeter che, se il libro era rivolto ad un personaggio di Roma, esso termina precisamente al punto oltre il quale il lettore cui è rivolto non ha più bisogno di informazioni, mi pare giustissima. Tanto più che il Redattore, anche desideroso di mostrare che le Autorità romane non si erano mostrate avverse ai cristiani, avrebbe potuto trovare un sostegno per la sua tesi nel fatto stesso che la condanna di Paolo e di Pietro era stata opera di un imperatore come Nerone. È l'argomento a cui ricorrerà Tertulliano; e fa tanto più impressione che il L. non si sia prospettato questa difficoltà, in quanto egli attribuisce proprio al Redattore degli *Atti* quel sistema apologetico, che l'intransigente cartaginese respinge con sdegno: di voler cioè collocare e far prosperare il cristianesimo *sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae*, il Giudaismo. A questa preoccupazione egli attribuisce lo sforzo di far apparire il Cristianesimo come l'autentico Giudaismo; e non vede come anche a questa posizione si possano trovare addentellati in San Paolo, nella raffigurazione del cristianesimo come l'*Israele spirituale*, in contrasto a quello *secondo la carne*: concezione strettamente legata a tutte le dottrine cristologiche e soteriologiche dell'Apostolo; mentre la tesi che i Giudei hanno respinto essi la salvezza loro offerta, e pertanto attirato su di sè l'ira divina, è anch'essa comune a S. Paolo (cfr. I Tess. II, 16) e al IV Vangelo.

Così per ciò che riguarda la data della redazione, che L. pone tra il 120 e il 140, in base al fatto che « les Juifs sont présentés... comme un peuple reprouvé, que Dieu a justement frappé », osservazione che imporrebbe, a rigore, di scegliere o gli anni dopo il 70, o quelli posteriori alla ribellione di Bar-Cochbà. Ma il L. stesso ammette in più luoghi, d'altro canto, che la concezione della storia cristiana propria del Redattore è la stessa che traspare già nella lettera di Clemente romano, e che le altre condizioni a cui il libro allude « pourraient sembler réa-

lisées dans les premières années du second siècle »; e non è insomma più logico riavvicinare anche cronologicamente due documenti che, dal punto di vista ideale, si assomigliano? Tanto più che il L. ritiene che anche Luca abbia scritto in Roma, e quindi, anche concedendo che gli *Atti* dipendano, nel loro modo di considerare la storia, da Clemente, e non viceversa, non vi sarebbe affatto bisogno di collocare tra l'uno e l'altro un intervallo notevole.

Il desiderio, non di recensire oggi un'opera già ben nota agli studiosi, ma di mostrare ai molti lettori che i volumetti dell'editore Rieder hanno trovato — non del tutto immeritatamente — anche in Italia, che in realtà non sempre e non tutto è così semplice come appare in essi, mi ha fatto perdere un po' di tempo: ed oramai devo affrettarmi, perchè veramente *la via lunga ne sospigne.*

Si continua a parlare della ormai famosa lettera di Claudio agli Alessandrini (cfr. *R. R.* I, 1925, pp. 156 ss.: A. Donini). Franz Cumont, nella *Revue d'Histoire des Religions* (XCI, 1925, pp. 3 6) riavvicina alla famosa frase ἐξεγείροντάς τινα νόσον κοινὴν τῆς οἰκουμένης, sulla quale S. Reinach e G. De Sanctis hanno fondato la loro poco plausibile teoria che si tratti di un accenno ai cristiani, un passo degli *Atti*, nella requisitoria pronunciata a Cesarea davanti a Felice (XXIV, 5: εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην); e poichè è assurdo pensare che Claudio dipenda da questa, o che il compilatore degli *Atti* abbia conosciuto il rescritto imperiale, egli pensa che il funzionario del dicastero *ab epistulis* (riorganizzato da Claudio) abbia avuto sotto gli occhi i rapporti che sulle Sinagoghe mandavano i funzionari romani. Giovanni Malala (ed. di Bonn, p. 244 s.) parla di torbidi avvenuti tra Greci e Giudei in Antiochia nel 40; e il Dobias (*Histoire de la province romaine de Syrie*, I, 1924, pp. 409 ss. e 563) ha notato la coincidenza di questi con l'arrivo dei primi missionari cristiani. D'altra parte il Loisy ha segnalato che il termine λοιμός in *Atti* si riferisce al decreto che garantisce l'alleanza di Roma con Simone Maccabeo (*I Macc.* XV, 21). Poichè nel 41 il Vangelo era già stato predicato in Siria da vari anni, il C. ritiene non impossibile che anche ad Alessandria, in seguito all'arrivo di emissari provenienti da Antiochia, scoppiassero gli stessi torbidi. È da notare che anche il Loisy ritiene che Luca menzionasse Alessandria tra i primi luoghi toccati dalla propaganda cristiana; e il C. si spiega come le autorità romane vietassero « aux agitateurs du dehors l'entrée à Alexandrie ». Ma il riavvicinamento ch'egli fa è, dal punto di vista testuale, molto esile, e, ideologicamente, assai vago; talchè il C. stesso

dice di non nascondersi « combien cette explication reste enveloppée d'incertitude ».

Un grosso volume dedica, ai rapporti tra S. Paolo e la comunità di Gerusalemme, un prete anglicano, Wilfred L. Knox (*St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge University Press, 1925). Il K. è manifestamente favorevole alle tesi tradizionali, e la sua critica costituisce un esempio di quella che avrebbe potuto essere anche una critica cattolica, libera per quanto prudente, e quindi infinitamente più autorevole, se si fosse creduto opportuno di lasciare agli studiosi una certa autonomia, anzichè constringerli a sostenere tesi già stabilite *a priori*, con l'effetto, molte volte, di dare l'impressione che la lettura delle loro opere sia cosa perfettamente inutile. Così, il K. riconosce il valore storico degli *Atti*, ammettendo che l'autore avesse a sua disposizione delle fonti attendibili, p. es., riguardo all'evangelizzazione della Samaria da parte di Filippo, ed alla conferma della sua opera colà da parte dei due apostoli principali, mentre, da un'altra fonte, egli avrebbe saputo che la questione dell'ammissione dei samaritani nella Chiesa era stata oggetto di una vivace controversia. Ma, poichè questa era identica, in linea di principio, a quella della predicazione ai Gentili, Luca non sentì il bisogno di descriverla. In genere, negli *Atti*, l'autore ha l'abitudine di contentarsi di una semplice allusione a fatti che egli conosce, ma non desidera di raccontare a lungo, lasciando semplicemente qualche frase, da cui il lettore può arguire che egli abbrevia o riassume una fonte; il suo scopo è quello di attenuare, per quanto possibile, il dissensò tra S. Paolo ed i Cristiani di Gerusalemme. A chi ricordava queste controversie, tali allusioni anche rapide dovevano riuscire chiarissime; ma furono poi incomprese dai cristiani delle generazioni posteriori, e specialmente dall'autore della revisione degli *Atti* che è conservata nel *Codex Bezae*. Un minuzioso esame delle varianti di questo codice porta infatti il K. a rovesciare la nota tesi del Blass: il testo occidentale non riproduce l'opera quale uscì dalle mani di Luca, che ne avrebbe poi fatto una seconda edizione, ma, al contrario, una recensione tardiva. Il K. si sofferma a lungo su questo, esaminando le singole varianti, distinte in due categorie: mutamenti introdotti per motivi dommatici, e aggiunte introdotte per spiegare, chiarire, commentare qualche passo o qualche notizia che poteva riuscire oscura. E nella dimostrazione del carattere secondario della maggior parte, almeno, di tali varianti, il K. riesce efficace e persuasivo. Senonchè, egli è rimasto ad una fase della critica superata da un pezzo; e non sa nè localizzare nè spiegare in maniera completa l'origine della recen-

sione di D. Sopratutto gli sfugge il problema dell'accordo di questo codice con le altre testimonianze, sia di codici, sia di versioni, sia patristiche: chi è dunque l'autore di questa recensione? È disposto il K. a rispondere, con Vogels e von Soden: Taziano? Insomma, il problema del testo occidentale è da lui studiato con molta diligenza da un punto di vista, direi, esterno, ma solamente sfiorato, riguardo a ciò che ne costituisce precisamente l'essenza. Ed è strano che uno studioso come lui, preoccupato di ricercare i motivi profondi di certe varianti, non abbia intraveduto che per tal modo il problema, di testuale, diventava storico: rintracciare, nel cristianesimo primitivo, una corrente che nutrisse le idee di cui le varianti occidentali sono la manifestazione, e suscettibile di esercitare, in Oriente ed in Occidente, l'influenza che ha esercitato di fatto. Chi poteva avere interesse ad insistere, p. es., sul valore dei « precetti degli apostoli » (XV, 41, XVI, 4), o a completare ogni volta il nome del Cristo, in κύριος Ἰησοῦς Χριστός (p. es. I, 21 cfr. II, 38 ecc.) e ad introdurre altre modificazioni del genere? Questo è ciò che il K. trascura, strananamente, di chiedersi; ed il suo lavoro dà l'impressione di una indagine critica che si fermi a metà strada, non per il timore di affrontare le questioni, ma perchè, probabilmente, egli non ha avuto presenti le soluzioni che del problema sono state proposte dopo il Blass.

In tutte le questioni più controverse la posisione del K. è conciliativa. Lo si vede chiaro nella lunga discussione di Reitzenstein, in cui si accetta che « la teologia di S. Paolo mostra una somiglianza molto stretta con quel tanto di teologia che soggiace allo sviluppo delle religioni misteriosofiche elleniche del suo tempo »; ma si soggiunge, non solo che « di una diretta dipendenza di S. Paolo dalle istituzioni religiose dei culti di mistero non abbiamo prova chiara; e vi sono forti prove del contrario », ma che l'insegnamento di Paolo circa il Cristo, il Battesimo, l'Eucarestia, lo Spirito, salvo nelle parti in cui egli ne ricava la liberazione dai precetti legali, non fu criticato dai giudeocristiani. Anzi, è da smettere « ogni tentativo di dimostrare che l'introduzione dell'Eucaristia come pasto rituale, che ha origine nelle parole dell'istituzione pronunciate da N. S. nell'ultima cena, è dovuta a S. Paolo, e che non è parte della fede e della pratica originali della chiesa di Gerusalemme ». Insomma la somiglianza tra cristianesimo e misteri si limita al fatto che anche il cristianesimo è una religione soteriologica. « Ma il solo elemento, in questa affinità, che sia puramente paolino, è l'universalismo cristiano ». Così il cristianesimo si distinguerebbe dai misteri solo per la storicità del suo fondatore, e la

morale del Vecchio Testamento. Bisogna riconoscere — secondo il K. — che accettando termini e ideologie correnti S. Paolo non si è comportato diversamente da qualunque buon missionario; e distinguere ciò che il suo insegnamento significava per lui dall'interpretazione che delle sue parole si poteva dare, in alcuni ambienti, dagli uditori.

La seconda visita di S. Paolo a Gerusalemme (*Gal.* II) è quella in occasione della carestia; *II Tess.* II, 3 è da ricollegare col tentativo di Caligola, ma (il K. non conosce lo studio del Buonaiuti) deriva da « un'apocalisse o profezia che mira a spiegare il ritardo della fine predetta dalla profezia precedente... Il fatto che il passo è citazione dall'apocalittica cristiana corrente non prova nulla contro la genuinità paolina della lettera ». L'ultimo capitolo di *Rom.* è parte integrante della lettera. I primi versetti del c. XV sono chiaramente anti-marcioniti; dunque, dice il K., se fosse stata diffusa una lettera più breve, senza XV. 14-XVI, 23, Marcione o i suoi seguaci avrebbero potuto omettere anche XV, 2-13. Così K. combatte la tesi di Lake di una lettera circolare, in cui S. Paolo chiariva la sua posizione circa la Legge (e quindi contemporanea o di poco posteriore a *Gal.*), a cui sarebbe stata aggiunta la chiusa adatta alla chiesa cui veniva mandata; cioè, il c. XV, per Roma, cui più tardi si appiccicò XVI, parte di una lettera per Efeso; ma un Delafosse potrebbe, e lo ha mostrato, ragionare ben diversamente. In *II Cor.* sono da distinguere due lettere; tanto nella critica del testo quanto nella dimostrazione storica il K. dipende qui da Lake.

Su S. Paolo naturalmente la letteratura è sempre abbondante. Anche T. R. Glover ha voluto tentare la sua presentazione dell'apostolo (*Paul of Tarsus*, London, Student Christian Movement, 1925). Se è facile spiegarsi il fascino che il Glover esercita indubbiamente su molta parte della gioventù anglosassone contemporanea, per la simpatia che egli ispira e l'innegabile fascino che emana dalla sua persona, è tuttavia da rimpiangere, sotto un altro punto di vista, che la sua complessa attività degli ultimi anni lo abbia alquanto distratto, evidentemente, dal lavoro di ricerca. Ma si direbbe sia questa una tragica necessità dei nostri studi: effettivamente una ricostruzione storica della vita religiosa dell'antichità richiede una freschezza e pienezza di esperienza, quale difficilmente è concessa a chi si è rassegnato a limitare definitivamente il proprio orizzonte negli scaffali d'una biblioteca o d'un archivio; e d'altra parte, una esperienza religiosa profonda non può, per propria natura, rinunciare all'apostolato, sopratutto tra i giovani, che preferiranno sempre, ad un professore, un maestro. Ma un'attività

così fatta esige tempo e rinunzie. Così il libro del Glover, bene informato, contiene, dal punto di vista scientifico, poco di nuovo; ma è un libro vivo, che tratta di tutti i problemi relativi alla figura dell'apostolo, al suo epistolario, alla sua posizione nella storia del cristianesimo primitivo.

Ben diverso nel carattere e nell'intonazione il libro, pure recentissimo, del Goguel. Il fecondo critico francese continua a pubblicare le varie parti della sua *Introduction au Nouveau Testament*, il quarto volume della quale è appunto dedicato a S. Paolo (t. I, *première partie*, *Les épîtres pauliniennes*, Paris, Leroux, 1925). Al solito, accurata è la parte che riguarda la storia della critica: il Goguel è un magnifico sintetizzatore ed espositore delle varie tesi. Ma non si potrebbe dire che a proposito di altre questioni, quelle, per esempio, sulla cronologia, non vi siano delle lungaggini inutili. E qua e là traspaiono, anche più evidenti che non nei precedenti volumi, quelli che sono i difetti principali, a mio avviso, di quest'opera: scarsa originalità di vedute (in fondo bene spesso il G. non fa che scegliere tra le opinioni altrui quella che più lo soddisfa, senza nessun apporto personale), e talvolta un oscillare tra opinioni discordanti che il G. tenta, ma invano, di conciliare; interesse quasi esclusivamente letterario, mentre le preoccupazioni storiche restano confinate nel secondo piano: e, là dove si tenta di affrontare qualche problema di ordine superiore, un infiltrarsi di presupposti dommatici, che, senza dubbio, sarebbe stato meglio lasciare da parte. Il G. è informatissimo di tutta la letteratura recente, ed il suo libro renderà preziosi servigi alla scuola; ma non è, certo, di quelli che facciano più pensare. Il capitolo sulla gioventù e la formazione di Paolo, in ispecie nelle parti che riguardano la sua educazione rabbinica e il suo carattere, è spesso vago e non scevro di errori od omissioni: per la religiosità e la *dommatica* del giudaismo il G. crede ancora di potersi fidare completamente di Weber o Bousset: a proposito della malattia sono passate in rivista una quantità di ipotesi anche evidentemente assurde, a cui non valeva la pena di dedicare tanto spazio, mentre quella del Ramsay (malaria), confinata in una breve nota tra quelle di Bertholdt (1824: emorroidi) e di Renan (reumatismi) avrebbe meritato una discussione più seria, in base agli studi recenti, che hanno mutato così radicalmente le vecchie idee correnti intorno a quella malattia; «alcuni elementi essenziali del suo pensiero sono certamente stati fissati prima della sua conversione, per esempio le sue dottrine su Dio e il peccato, la sua cristologia, e la sua escatologia»: c'è da chiedersi se resti ancora qualche cosa, e se per caso

S. Paolo non avesse pensato da cristiano senza saperlo, come l'immortale Monsieur Jourdain faceva della prosa. Qualche precisazione sarebbe stata opportuna. Infine, nelle due o tre pagine, piuttosto superficiali, dedicate alle immagini, quella dell'oleastro in *Rom.* XI, 16 è ancora considerata come una delle « très imprécises et, à proprement parler, inexactes ». È strano come certi errori, anche confutati, siano tenaci! Circa la conversione, il G. ritiene « temerario » il pensare, con Pfleiderer e Ed. Meyer che « ciò che egli aveva sentito dire di Gesù e ciò che sapeva dei suoi discepoli esercitava su Paolo un segreto fascino e che sarebbe questo lo stimolo cui avrebbe cercato di resistere perseguitando la chiesa »; più avanti, v'è tuttavia una parziale ammissione: « che la conversione di Paolo sia stata preparata da tutto un lavorìo psicologico, è *a priori* assai verisimile; che questo lavorío sia stato cosciente e che noi siamo in grado di rappresentarcelo, è cosa assai meno sicura ». Ma, nella seconda parte, è chiara la confusione. E qualche incertezza traspare anche a proposito dei tre racconti della conversione negli *Atti*. Così pure, alquanto vaghe e imprecise sono le pagine dedicate alla predicazione di Paolo, senza che vi si veda un autentico sforzo di penetrare e appropriarsene a fondo il pensiero.

Dal punto di vista letterario, le lettere considerate sono quelle ai Tessalonicesi ed ai Filippesi. Le due prime sono autentiche; ma la seconda è diretta (ipotesi emessa prima dall'Harnack, ma da lui abbandonata) a Berea. Tesi superflua, in quanto che la contraddizione tra le dottrine escatologiche della prima e della seconda è solo apparente, e basta, a spiegarla, ammettere un intervallo abbastanza lungo tra l'una e l'altra. Ma il G. aveva già detto che l'escatologia di Paolo è « completamente estranea a qualsiasi concezione politica ». Anch'egli, del resto, ignora l'interpretazione proposta dal Buonaiuti.

La lettera ai Filippesi è stata invece scritta da Efeso, in attesa di combattere contro le fiere (cfr. *I Cor.* XV, 32: ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ): contro l'interpretazione del verbo come metafora, il G. adduce l'opinione di J. Weiss che il verbo impedisce di pensare ad un'immagine, e il fatto che « divers auteurs » (sono citati Holsten, Weisszäcker e Godet) l'hanno interpretato in senso letterale. Paolo avrebbe scritto prevedendo la condanna imminente, ma in realtà non sarebbe sceso nel circo; la lettera è una ed assolutamente autentica. Tra III, 1 e 2 si può ammettere un'interruzione nella dettatura.

Ad esporre semplicemente la conclusione (" *l'école marcionite aux environs de 140 a interpolé les lettres de Paul pour y loger sa doctrine. Mais l'école catholique, à partir du milieu du second siècle, s'est livrée à*

un travail analogue. Il a existé une édition marcionite des épîtres pauliniennes, à laquelle s'est ajoutée, par voie de corrections et d'additions, l'édition catholique que nous avons ajourd'hui „), e a parte la terminologia che mi fa ricordare, involontariamente, Giuseppe Flavio, lo studio dedicato dal Delafosse ad un *Nouvel examen des épîtres pauliniennes* (*Revue d'Hist. des Religions*, t. XC, 1924, pp. 193-224) potrebbe apparire la cosa più banale di questo mondo. Ma il D. parte già da posizioni molto avanzate: *Agli Ebrei* scritta intorno al 90; le Pastorali, basate forse sopra un biglietto autentico, intorno al 125 (*I Tim.* VI, 20 forse posteriore); *Rom.* XVI, 17-20 e 25-27 forse tratti di polemica anti-gnostica; le eccezioni sollevate da Loisy contro *I Co.* XIII e XIV, 34-35; *I Tess.* II, 1-16 e IV, 13 - V, 11; *Ro.* XIII, 1-7 accettate. Quindi il critico francese parte alla scoperta delle interpolazioni marcionite e delle contro-interpolazioni cattoliche.

Si parte da *Ro.* XVI, 20-26; l'interpretazione del D. è, egli dice, anteriore di due anni al *Marcione* di Harnack, da lui conosciuto soltanto tardi (ed infatti in *Le quatrième évangile*, Paris, Rieder, 1925, non è ancora citato): il D. vi ravvisa un testo primitivo, in cui si parlava di «mistero taciuto e rivelato ora» cui si sarebbe aggiunta più tardi, a mo' di correzione, «e dalle scritture profetiche... notificato... ecc.»; il primo, quindi, marcionita, e la seconda, ortodossa. Così in *Efes.* III, 3-5 il testo primitivo doveva parlare soltanto della rivelazione fatta a Paolo: «prima di lui nessuno aveva conosciuto il mistero cristiano». Un redattore posteriore aggiunse la conoscenza da parte dei profeti, e come *Coloss.* I, 26 permetterebbe di scoprire, anche la menzione degli apostoli. E anche in II, 20, abbiamo due fondamenti, il Cristo, e gli apostoli e profeti; mentre in *Apoc.* XXI, 14. fondamenti sono gli apostoli, ma il Cristo è re della Gerusalemme celeste; dunque la menzione degli apostoli e dei profeti è stata introdotta dallo stesso interpolatore antimarcionita di III, 5.

In *I Tim.* VI, 20 è l'ammonimento a conservare la tradizione, scansando le profane e vane ciance e le ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Ora, in *II Tim.* I, 14 ritroviamo τὴν (καλὴν) παραθήκην φύλαξον e in II, 16 le βεβήλους κενοφωνίας; delle *Antitesi* non si parla più. Non potrebbe trattarsi delle *Antitesi* di Marcione, il quale respingeva le Pastorali? Ma, se queste sono state scritte intorno il 125, a Marcione, che doveva, se le ha rigettate, averle lette, in Roma verso il 140, non può essere sfuggita l'allusione alle *Antitesi*: e allora, avrebbe egli adottato quel titolo, già condannato in precedenza? Dunque, deve trattarsi di una interpolazione posteriore e antimarcionita. L'ipotesi è, a prima

vista, seducente; ma il ragionamento del D. è viziato da una evidente petizione di principio: al termine ἀντιθέσεις il D. dà già, anche nel testo paolino, il valore di un'allusione all'opera famosa dell'eretico. Altrimenti, che difficoltà c'è ad ammettere ch'egli, pur sapendo condannate qui le *contraddizioni della sedicente sapienza*, abbia adottato lo stesso termine per mettere in evidenza quelle che egli ritrovava tra l'Antico ed il Nuovo Testamento? Bisognerebbe anche ammettere che Marcione potesse riconoscere che anche la sua era una ψευδώνυμος γνῶσις.

Il confronto tra *II Tim.* II, 17-18, *Efes.* II, 5, *Coloss.* II, 11-12, e III, 1 e 3-4 ci mette in presenza di una serie di passi in cui « le chrétien est ressuscité, comme d'ailleurs il est circoncis, c'est-à-dire spirituellement » mentre nel primo si condannano Imeneo e Fileto, λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι. Paolo sarebbe dunque in contraddizione palmare con se stesso. Ma « nous savons, nous, d'où vient le *Si consurrexistis* qui reproduit si exactement la formule marcionite »: da Marcione, o da un suo allievo, prima della condanna del 144. E allora *II Tim.* II, 17-18 è un' interpolazione cattolica in diretta polemica contro questi passi. Ma non bisogna per questo pensare che *tutta* II Tim. sia della stessa data, nè che le Pastorali siano rivolte esclusivamente contro Marcione.

Messosi per questa via, il D. si sbizzarrisce a sua posta. È chiaro che il suo ragionamento è spesso fallace e sofistico: e così egli può attribuire a Marcione od alla sua scuola *Rom.* VI, 3-13, dove si descrive « con compiacenza la risurrezione spirituale operata nel cristiano dal battesimo e si tace della corporale: è dunque la formula marcionita senza nessun correttivo »; e il τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (che va tradotto col dativo, non l'ablativo, latino) di VI, 5 ricorda VIII, 3 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας: la carne è per sè peccatrice. Il Cristo « a pris l'apparence de cette chair, mais il n'a pas pris, il ne pouvait pas prendre cette chair elle-même... Nous sommes en plein marcionisme »: perchè S. Paolo si limita a contrapporre il Cristo ad Adamo, e quindi per lui la « carne di peccato » è quella di Adamo. E lo stile stesso (ἢ ἀγνοεῖτε... οὐκ οἴδατε) rivelerebbe che questi passi non possono essere di Paolo: « il les traite d'abord d'imbéciles. Puis, mis en goût par ce beau début, il pénètre dans leur vie privée... Est-ce ainsi que l'on parle à des personnes que l'on n'a jamais vues... et dont on cherche à gagner la bienveillance (cfr. I, 8)? ». Ma vi è di più: quella di Roma è una comunità composta di convertiti dal giudaismo, qui si parla a dei gentili. Ma in tutto questo è chiaro e il partito preso, e la mancanza di uno sforzo serio per capire il pensiero di Paolo: sono osservazioni cu-

riose, e che, a titolo di curiosità, può anche valere la pena di riferire: ma la fragilità di questa logica si rivela da sè. E, del resto, del modo in cui D. tratta la lettera ai Romani si parla in altra parte della Rivista.

Due buone monografie, senza pregi eccezionali, ma di utile consultazione, sono quelle dello Schauf, « *Sarx* », *der Begriff « Fleisch » beim Ap. Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, Münster i. W., Aschendorff, 1924) e del Bandas, *The master-idea of Saint Paul's Epistles, or the Redemption* (Bruges, Desclée, 1925): quest'ultima una tesi di dottorato a Lovanio.

Una novità « sensazionale » è invece da registrare per quanto riguarda i famosi prologhi « marcioniti » in cui già il De Bruyne aveva ammesso dei ritocchi cattolici, mentre il Souter li aveva pure distinti in puri e spurii. E, in verità, una lettura non prevenuta dall'accettazione unanime della tesi sostenuta nello stesso tempo, e indipendentemente, da De Bruyne e Corssen, poteva da sè rivelare che non v'era molto, in essi, di specificamente marcionita. Ora il Mundle (*Zeitschrift für die NTliche Wissenschaft*, XXIV, 1925, h. 1-2) è riuscito a darne una dimostrazione evidente; egli scorge invece dei rapporti tra i prologhi e l'*Ambrosiaster*, la cui importanza centrale nella teologia latina del IV secolo si viene sempre più chiarendo, e della cui dottrina i prologhi famosi non sarebbero che dei riassunti alquanto unilaterali.

Un interessante apocrifo è pubblicato dal De Bruyne, dal codice *Mp. th. f. 28* dell'Università di Würzburg (*Revue Bénédictine*, XXXVII, 4, 1925). Si tratta di una *Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii*, che è piuttosto un sermone; ma doveva circolare come lettera già prima di entrare nella raccolta di S. Cesario d'Arles. È una esortazione alla castità rivolta ai due sessi, e combatte la nota istituzione delle così dette *virgines subintroductae*. Le citazioni sono interessanti, e vale la pena di spigolarne qualcuna: p. es. quella di *I Cor.* II, 9: « quod non viderunt oculi, nec aures audierunt, nec in cor hominis ascendit, *et erit in aeteruis aeternorum genus incomparabilis et inconspicibilis* (sic) »: un'aggiunta, dunque, diversa da quella della nota citazione di Clemente Aless. (*Protrept.* X, 94). Un'altra citazione dagli *Acta Theclae* differisce tanto da qualunque dei tipi conosciuti, che « on peut affirmer qu'elle n'est empruntée à aucune de ces huit versions latines, ni inspirée par elles ». Eccola: « Felices sancti corpore et spiritu iugati, quoniam ipsi cum Deo saepe loquentur. Felices qui abnegaverunt luxurias saeculi huius, quia Christo Dei filio et patri domino accepti erunt. Felices qui baptisma salutis custodierunt, quia ipsi in

aeterno refrigerabuntur ». Tre citazioni sono di provenienza ignota: « Aedificari loca multa et cito veterescere, templa et civitates in territoria aedificari et cito deseri »; « Talem lusum odivi, heresim immundam, spadonica incendia, corpora glutinata »; « Cum et te ipsum habeant potestatem tenere necesse et vincere. *Provide igitur non possideri a malo nec vinci ab adultero* ».

Il testo è molto corrotto. Vari indizi fanno pensare al De B. che si tratti di una traduzione dal greco, fatta in Africa. Quanto al carattere di questo testo, egli non sa pronunciarsi. È un apocrifo che cita altri apocrifi, e deforma le scritture canoniche; il sedicente Tito cita S. Paolo, ma non la lettera a Tito. Evidentemente si tratta di uno scritto eretical e, e anteriore al VII secolo. Esclusi dunque i Pauliciani, il De B. pensa ai Manichei, contro la quale origine sta il fatto che non sono citati gli *Acta Thomae*, ed è invece citato il V. T.; od ai Priscillianisti, inclinando verso questa seconda ipotesi, ma senza impegnarsi a fondo.

Roma, R. Università.

Alberto Pincherle.

RECENSIONI

The Cambridge Ancient History, edited by J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock. Vol. III, *The Assyrian Empire*. — Cambridge, University Press, 1925, pp. XXV-820.

Gli editori di questa mirabile collezione riassumono con incisiva efficacia nella prefazione al volume i caratteri salienti del periodo indagato. Il volume precedente si era conchiuso con lo spettacolo di una ampia e collegata inquietudine. L'età aurea dell'Egitto e di Babilonia, di Creta e di Micene e dei Hittiti è tramontata. Un vasto processo di dislocazione e di rifusione si delinea in seno ai popoli dell'oriente mediterraneo, attraverso cui sembrano profilarsi i lineamenti di un ordine nuovo. Il connotato più significativo di questo è dato dalla graduale propagazione della scrittura alfabetica. Agli albori delle memorie scritte erano stati costantemente collocati il Vecchio Testamento, Erodoto, le molteplici e così spesso romanzesche tradizioni intorno alle origini della Grecia, di Tiro e di Cartagine, degli Etruschi e degli Sciti, dei Medi e dei Persiani, di Semiramide, di Didone, di Gige e di Creso. Gli scavi han portato alla luce memorie contemporanee di ogni genere. La valutazione dei nuovi dati e la rielaborazione dei vecchi son lungi dall'aver toccato il loro stadio definitivo: ma su più di una questione l'accordo è stato raggiunto. All'alba dell'ultimo millennio av. Cr. l'Assiria occupa nel « vicino oriente » la posizione di predominio. Il suo consapevole sforzo di assurgere a sovrana dell'Asia sud-occidentale rappresentava ancora la politica che secoli prima era stata perseguita dall'Egitto, da Babilonia, e, in una certa misura almeno, dai sovrani di Mitanni e dai Hittiti. Abbattendo e distruggendo gli stati e i gruppi minori costituitisi dopo la decadenza dei precedenti imperi, essa riuscì, nell'ottavo e nel settimo secolo av. Cr., ad attuare una aggregazione politica e sociale più profonda di quella che le regioni investite avessero mai sperimentato. Poi, in mezzo a movimenti di vaste proporzioni, cimmerici e scitici, la sovranità passava dall'Assiria a Babilonia, finchè, col successo della Persia, noi tocchiamo l'apice di un nuovo internazionalismo politico-commerciale fra oriente ed occidente, il quale sorpassò quello dell'età di Tell-Amarna.

A questa storia è precisamente consacrato il volume. Dopo un periodo che, nonostante le tavolette cuneiformi, è eccezionalmente oscuro, si incontra l'età della storia consapevole. L'asse della storia si sposta dall'Asia sud-occidentale e dall'Egitto verso la Grecia e verso Roma.

In questo volume l'Assiria ha il posto di onore. Lo Smith, del Museo Britannico, traccia le linee maestre della sua storia fino alla caduta nel 612 av. Cr., e determina ed interpreta i caratteri salienti della sua civiltà. L'immenso cumulo di tavolette cuneiformi rendeva il compito di una sintesi molto malagevole. Il compilatore l'ha assolto con sagace accortezza. I problemi relativi ai Hittiti sono prospettati dal Hogart. La storia di Van, l'Armenia posteriore, a cui spetta una parte così rilevante nello sviluppo storico dell'Assiria, è riesumata dal Sayce. Il Minns delinea la funzione degli Sciti e dei nomadi del nord nello scompiglio del settimo secolo. Il Campbell Thompson ricostruisce i rapidi eventi dell'effimero impero caldeo neo-babilonese che succede all'Assiria, sol per cedere alla Persia. Il declinare egiziano, fino alla risurrezione nei contatti col giovane mondo greco, è disegnato dal Holl. Gerusalemme e la sua illustrazione topografica sono state argomento di un capitolo speciale, affidato da prima al Buchanan Gray, e completato, dopo la sua morte, dal Macalister. Il Cook evoca lo sviluppo del giudaismo nel quinto secolo. Il riaffiorare della Frigia, della Lidia e della Ionia nella storia politica orientale è indagato dal Hogart. Infine, gli ultimi cinque capitoli del ricco volume sono tutti consacrati alla storia greca.

Gli editori avvertono che la divisione fra questo terzo volume e il quarto, la cui pubblicazione è annunciata imminente, non poteva essere strettamente cronologica, e che il volume successivo conterrà molto materiale relativamente alla Persia, a Cartagine, agli Etruschi, alla primitiva Grecia classica, alle riforme legislative, alla letteratura, alla filosofia, all'arte, che sarà legato da intime interferenze al periodo qui abbracciato.

Senza volere affatto isolare lo sviluppo di Israele dal fascio delle relazioni economiche e politiche del mondo mediterraneo orientale nell'ultimo millennio avanti Cristo – visuale ogni giorno più rudemente contradetta dalle esplorazioni archeologiche e letterarie - si può pur tuttavia riconoscere che la trattazione consacrata nel volume alla storia israelitica dal nono al sesto secolo avanti Cristo, comprendendo gli avvenimenti centrali della religiosità biblica, costituisce un tutto organico da cui traspare un'evoluzione spirituale senza soluzione di continuità. Come osserva preliminarmente il Cook, « sebbene la storia politica degli stati minori giacenti fra l'Egitto, l'Asia Minore e i domini assiri e babilonesi sia stata profondamente foggiata da quella dei poderosi vicini, tali stati però ebbero una certa loro autonomia: Israele e Giuda, probabilmente, più degli altri. » L'autonomia del popolo ebraico è quella che ha sortito le più ampie ripercussioni nella storia della nostra civiltà. Avendola inquadrata nella cornice degli eventi politici, il Cook ne indaga i coefficienti e le manifestazioni. Studia così la natura del primitivo Jahvismo e del culto che esso implica, le sue intime

interferenze con l'esperienza associata e le idee morali e le prescrizioni legali. Il capitolo sui profeti di Israele, dettato in maniera piana e incisiva, col proposito di divulgare nella maniera più efficace i risultati acquisiti della critica moderna, riesce a dare un'idea adeguata del processo di affinamento che l'idea religiosa ebraica subisce attraverso il profetismo. Il valore di Geremia e di Ezechiele nella traiettoria di questo processo è nitidamente rilevato. Probabilmente il Cook calca un po' la mano quando assevera (p. 471) che il debito di Israele all'azione religiosa, letteraria o culturale dei popoli circostanti appare di minore importanza per la interpretazione e la valutazione dei suoi profeti, e quando proclama la « meravigliosa originalità » che avvolge le loro figure. « Essi rappresentano la suprema incarnazione di quella coscienza religiosa semitica, la quale, applicando le parole di Pascal, sembra aver abbinato un senso intimo della nullità umana al cospetto della potenza divina, ad una convinzione della stupenda grandezza umana a ragione della esperienza stessa di simile rapporto. » Efficaci, sebbene leggermente incerte, le pagine (492 e ss.) che il Cook consacra al deutero Isaia e alla sua raffigurazione del servo di Jahvè, cui assegna un valore religioso incomparabile.

Fra i capitoli dedicati alla Grecia ci appaiono degni di speciale considerazione, per i cultori di critica religiosa quello, il XXVI, che ricostruisce lo sviluppo della vita nella *polis*.

Ma noi non abbiamo voluto che dare lo schema dell'immenso materiale condensato nel ricco volume. L'apparizione del volume successivo, fra i capitoli del quale ne è annunciato uno che tratterà delle religioni di mistero, ci darà il destro di parlare nuovamente di questa insigne raccolta, la quale sta occupando degnamente il suo posto a fronte dell'altra, curata pure dalla Università di Cambridge, sulla storia medioevale.

P. Baldini.

Giorgio La Piana, *The Roman Church at the End of the Second Century. The Episcopate of Victor, the Latinization of the Roman Church, the Easter Controversy, Consolidation of Power and doctrinal Development, the Catacomb of Callistus.* — Estratto da « The Harvard Theological Review », XVIII, 3, pp. 201-277, Luglio 1925.

Il La Piana, professore di Storia della Chiesa all'Università Harvard, è troppo noto ai lettori di questa rivista, della quale è uno tra i collaboratori più apprezzati — i suoi studi su *La primitiva comunità cristiana di Roma e l'epistola ai romani* hanno destato il più vivo interesse e per il suo articolo su *L'idea di Dio e i conflitti dottrinali nel cristianesimo primitivo* ci è giunta ancora di questi giorni l'eco di fervidi consensi — perchè sia qui necessaria una parola di presentazione

a questo suo nuovo lavoro, apparso nella rivista che da diciotto anni vede la luce per cura della facoltà teologica di una tra le più importanti università degli Stati Uniti. Più che di un articolo, si tratta di una completa monografia, nel corso della quale il La Piana riprende, sviluppa e giustifica criticamente le idee profondamente innovatrici sulla costituzione interna e sulla storia della primitiva chiesa romana, ch'egli espresse per la prima volta in una serie di conferenze tenute a Boston per conto del *Lowell Institute* verso la fine del 1922. Mi è particolarmente caro rievocare questa circostanza, perchè precisamente attraverso i resoconti di tali conferenze, ch'io potei seguire sul *Boston Evening Transcript* del Novembre 1922, si concretò in me il primo disegno di fissare la mia attenzione sulla vita della comunità romana agli inizi del terzo secolo e di sottoporre, per così dire, alla prova del fuoco le idee del La Piana, applicandole in pieno nella tentata ricostruzione storica della figura di sant'Ippolito.

Il presente studio verte invece quasi per intero sulla figura di papa Vittore, il primo vero pontefice romano, che sale alla direzione della chiesa come espressione di nuove fresche masse cristiane — i gruppi latino-africani risedenti in Roma — in un momento delicatissimo, in cui l'episcopato monarchico gioca nella comunità della capitale la sua ultima carta e riesce a vincere la sua battaglia decisiva; mentre tutto, intorno, nelle stesse manifestazioni politico-culturali del mondo pagano, attraversa una profonda crisi e si avvia ad una rapida trasformazione. In questi riavvicinamenti è uno dei tratti più geniali dell'indagine del La Piana: come quando istituisce un confronto tra il processo di latinizzazione della chiesa romana, che s'inizia con l'africano Vittore, a tutto detrimento dei gruppi ellenistici sino allora prevalenti, e il tentativo che un altro africano, il rétore Frontone, compie nel campo letterario per rinnovare lo stile e il lessico latino, sforzandosi di far riguadagnare alla lingua di Catone il terreno perduto a totale favore del greco. O là dove traccia un fugace ma significativo parallelismo tra le coraggiose iniziative di Vittore, che nelle controversie rituali e disciplinari non esita a sovrapporsi alla stessa tradizione, pur di salvare il carattere unitario dell'organizzazione cristiana, e lo spirito che guida la nuova scuola giuridica romana nell'opposizione all'antico formalismo e nell'interpretazione della tradizione orale.

Lo schema del saggio appare sufficientemente delineato dalle brevi didascalie che il La Piana ha steso a completamento del titolo: l'episcopato di Vittore, la latinizzazione della chiesa di Roma, la controversia pasquale, il consolidarsi del potere e lo sviluppo dottrinale, le catacombe di Callisto. Quest'ultima parte assume il carattere di una vera e propria trattazione archeologica, che se sta a provare l'assoluta perizia dell'autore in campi così diversi — il La Piana era già conosciuto, del resto, per alcuni studi sulle cosidette tombe degli apostoli

in Roma, a proposito delle recenti scoperte nelle catacombe di S. Sebastiano — potrà forse apparire leggermente sproporzionata, anche in relazione all'esiguità dei risultati che è possibile raggiungere in base alla scarsissima documentazione. Assai suggestiva, e a mio modo di vedere del tutto convincente nelle sue linee generali, è la parte che riguarda la controversia pasquale in Roma, con l'interessantissimo «excursus» sull'esistenza di gruppi autonomi, che consacrano la propria unità attraverso la consumazione del *fermentum* eucaristico, inviato dal vescovo dopo la celebrazione per mezzo di quegli *accoliti*, la cui istituzione il *Liber Pontificalis* fa risalire precisamente a papa Vittore («Hic fecit *sequentes* cleros»: cfr. ἀκολουθέω). Su altri punti invece avrei da formulare qualche riserva. A proposito della condanna del montanismo, ad esempio, io non riesco ad accettare la tesi del Faggiotto: che cioè il pontefice passato dalla tacita approvazione all'aperta sconfessione sia proprio Vittore, e non piuttosto il suo successore, il debole e incerto Zeffirino. Ma si tratta soltanto di dettagli, che non intaccano minimamente il valore complessivo del nuovo rilevante apporto recato dal La Piana alla primitiva storia della chiesa romana.

A. Donini.

Le Confessioni di S. Agostino. Traduzione di Angelica Valli Picardi. Introduzione di Francesco Orestano. — Roma, Casa Editrice «Optima», 1926.

Non è con un semplice annuncio bibliografico o con una disamina stilizzata che si possono accogliere e presentare opere di questo genere: qui la fredda acribia del recensore cede istintivamente il posto a un sentimento ben più complesso, che partecipa della riconoscenza e dell'ammirazione. Bisogna avere infatti qualche esperienza delle molteplici difficoltà che il latino agostiniano presenta al traduttore, e in modo speciale nelle *Confessioni* — uno stile intenso e commosso, un periodare personalissimo, un lessico pregnante e pieno di sfumature — per poter adeguatamente apprezzare lo sforzo a cui si è accinta la signora Valli Picardi, riuscendo a condurre felicemente a termine un'impresa nella quale ben pochi avevano avuto il coraggio di cimentarsi. E sarà sufficiente d'altra parte istituire un rapido confronto tra la nuova versione e quelle precedenti, non esclusa quella tanto celebrata del Bindi, per cogliere al vivo le doti di precisione, di speditezza e di limpida chiarezza spiegate dalla traduttrice e per trarne la confortante speranza che, finalmente, il capolavoro dell'ipponese torni ad essere accessibile al medio pubblico italiano. Chi non conosce il latino esercita un suo incontrastabile diritto quando esige che i libri che gli vengono offerti in una traduzione siano almeno redatti in un buon italiano.

Poichè il lavoro della Valli Picardi ha essenzialmente un carattere di divulgazione, nel senso più alto della parola, comprendiamo come sia stata giudicata superflua ogni indicazione critica, ogni dilucidazione sull'edizione prescelta e sull'apparato consultato. Qua e là tuttavia abbiamo potuto accertare che sono state adottate per la versione le varianti proposte dallo Knöll: il che lascia supporre che il testo seguito sia quello del *corpus* viennese del 1898. Nè c'era probabilmente altro da fare, dato il carattere letterario e troppo libero di molte correzioni suggerite dal Ramorino nella sua edizione del 1909, e non essendo ancora ultimata l'edizione del De Labriolle, che rappresenta innegabilmente un notevole miglioramento (cfr. *Ricerche Religiose*, I, 5, pag. 473). Ottima idea è stata quella di aver evitato di appesantire il volume con note esegetiche e di essersi limitati ad indicare le numerose citazioni bibliche. Breve ma efficace la prefazione dettata dal prof. Orestano.

In un passo della sua *Etica nicomachea* Aristotele ha lasciato scritto che l'uomo potrà toccare la perfezione ideale solo non parlando mai «nè degli altri, nè di se stesso» (IV, iii, 31). In base a questo giudizio l'autore delle *Confessioni* andrebbe commiserato come appartenente a un tipo di umanità nettamente inferiore: ma l'avido interesse che a quindici secoli di distanza fa ancora protendere gli spiriti verso le sue pagine, sta a dimostrare se mai la secca unilateralità della visione filosofica della vita quale è professata dall'altezzoso pensatore di Stagira.

A. Donini.

Hartmann Grisar S. J., *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche.* — Freiburg. i. B., Herder, 1925.

Il progressivo formarsi dell'attuale messale romano, in particolare la compilazione e la distribuzione delle messe quaresimali, è sempre tema colmo di oscurità e di problemi. Fin dal 1847 il pastore Ernesto Ranke studiava, alla luce delle testimonianze ecclesiastiche, la selezione delle pericopi evangeliche nella liturgia (*Das kirchliche Perikopensystem*). Indagini più recenti, come quelle dello Schu, del Ricker, del p. Kramp, del Probst, del Wiegand, infine dello Schuster, hanno cercato più da presso di determinare il periodo di tempo, fra il quinto ed il settimo secolo, nel quale le forme canoniche del Messale hanno raggiunto la loro definitiva configurazione.

Dopo aver, con successo più tosto discutibile, consacrato parecchi anni di indagine agli inizi della Riforma luterana, il p. Grisar torna, su questo terreno, ai suoi vecchi studi romani medioevali. Già nella «Miscellanea Francesco Ehrle» egli aveva dato dei ragguagli sommari sulla tesi cui credeva di essere giunto in proposito. «Meine Studien

über römisches Kirchenwesen in alter Zeit bei einem langen Aufenthalte in der Ewigen Stadt haben mich schon vor Jahren zu manchen interessanten Resultaten in der gedachten Beziehung geführt» (Vol. II: «Per la storia di Roma e dei Papi»; p. 101 e ss.: *Die Stationen und ihre Perikopen in römischen Missale*: liturgiegeschichtliche Studien aus der römischen Stadtgeschichte). Ora la espone con organica ampiezza.

L'importanza dell'argomento e l'originalità della ipotesi lo meritavano. Dopo aver, da conoscitore provetto della topografia romana al tramonto del mondo antico, segnalato le interferenze generali fra la liturgia della messa e le particolarità della Roma ecclesiastica nell'epoca di Gelasio e di Gregorio Magno; dopo aver riassunto quanto appare oggi di più verosimile circa la genesi della pratica stazionale e del suo rapporto con il rito eucaristico; il Grisar enuncia il suo assunto: dimostrare che la scelta delle pericopi nelle messe stazionali è, direttamente o indirettamente, suggerita dal luogo della stazione e dalla storia relativa. Egli ripartisce la sua dimostrazione sotto tre capi: messe stazionali le cui pericopi sono ispirate nettamente dalla chiesa e dalla località della celebrazione liturgica; quelle che traggono il criterio di selezione dalle memorie dei santi cui le rispettive chiese sono consacrate; infine quelle la cui liturgia trae occasione o richiamo da costumanze profane od ecclesiastiche collegate con le chiese stazionali. Nove messe quaresimali si riannoderebbero così a elementi topografici romani; undici a elementi agiografici; sei a costumanze locali. Ne rimangono ancora parecchie di dubbia spiegazione, su cui il Grisar si indugia, senza formulare conclusioni perentorie.

Innegabilmente alcune delle interpretazioni proposte dal Grisar si presentano suggestive. Quando egli, per esempio, a spiegare l'inserzione del passo matteano che narra la cacciata dei mercatanti dal tempio nella messa del martedì dopo la prima domenica di quaresima, ricorda come la chiesa stazionale, s. Anastasia, si apriva sui due mercati del Velabro e del Foro Boario (p. 37), si rimane sotto una certa impressione. Quando, parimenti, a ragione della inserzione nella messa del mercoledì dopo la terza domenica di quaresima, del vangelo di Matteo (XV, 1-20) sulle «traditiones seniorum», il Grisar ricorda che presso la chiesa di s. Sisto, stazione del giorno, scorre l'Almone, dove il 27 marzo i sacerdoti di Cibele bagnavano il simulacro della dea, si può ammirare l'ingegnosità dell'applicazione. Ugualmente ingegnosa appare la giustificazione della inserzione di *Lc.* XVII, 19-31 nella messa del giovedì dopo la seconda domenica di quaresima col ricordo che la chiesa stazionale, santa Maria in Trastevere, era nel più popoloso quartiere giudaico della città e che il confronto dell'ebreo con il ricco Epulone, e del paganesimo convertito col povero Lazzaro è familiare all'esegesi ecclesiastica, particolarmente a quella di Gregorio Magno. Ma quando si rifletta che una spiegazione di questo genere non la si può applicare

a tutte le liturgie stazionali, se non a prezzo di una larga variabilità di criteri; che non esaurisce la serie; che deve far ricorso a un vero acrobatismo interpretativo; dei ragionevoli dubbi sorgono sulla validità della tesi generale del Grisar. Tanto più che essa viene implicitamente a distruggere, nella chiesa romana che escogitò la liturgia delle messe stazionali, ogni capacità mistica di applicare le pericopi a vera edificazione morale del popolo nel periodo religiosamente più intenso dell'anno. Se ci si prova infatti ad interpretare la scelta di tali pericopi con criteri puramente etico-mistici, si può giungere a risultati altrettanto coerenti che quelli escogitati dal Grisar con i suoi rilievi topografici e le sue reminiscenze storiche.

E. Buonaiuti.

Louis Israel Newman, *Jewish Influence on christian Reform Movements.* — New York, Columbia University Press, 1925. pp. XXVIII-706 (Columbia University Oriental Studies, XXIII).

Circa i rapporti del giudaismo col cristianesimo, tre grandi problemi possono essere posti. Innanzi tutto di qual natura e di quale importanza è il contenuto dell'apporto del giudaismo all'origine e allo sviluppo del cristianesimo. In secondo luogo se i movimenti riformatori nell'ambito del cristianesimo son sorti mercè la cooperazione della cultura e dell'azione personale giudaica. Infine se esiste oggi un raccostamento delle due tradizioni religiose. Il Newman promette per l'avvenire una risposta al primo e al terzo. Questo volume vuole rappresentare una risposta al secondo.

Naturalmente non è stato possibile includere nelle sue pagine una rassegna integrale dell'efficacia esercitata dal giudaismo sullo sviluppo della religiosità cristiana. Il Newman ha prescelto come tema di indagine alcuni movimenti riformatori tipici nell'ambito del cattolicismo durante il medio evo e alcune correnti del protestantesimo durante la Riforma. Ha così isolato la controversia iconoclastica nel secolo nono, i movimenti cataro, valdese, passagiano e giudaizzante nei primi secoli dopo il mille, l'hussitismo, il luteranesimo, l'eresia zwingliana, la corrente unitariana e quella puritana. All'analisi della cooperazione di ebrei e di dottrine ebraiche all'espansione di tali movimenti, egli ha premesso un copioso ragguaglio delle considerevoli interferenze fra cultura ebraica e cultura ecclesiastica dalle origini ai secoli di mezzo, durante i quali si vennero gettando le basi della sintesi universitaria del secolo decimoterzo.

Nell'attuazione di un piano così vasto, è naturale che il Newman non abbia potuto portare una competenza ugualmente addestrata e sicura. La segnalazione delle infiltrazioni giudaiche in alcune posizioni dottrinali del cristianesimo antico (quella, ad esempio, di Marcello di

Ancira, p. 28) appare superficiale e monca. Quanto il N. espone sulle propaggini della speculazione giudaica nella cultura latina del duodecimo secolo e del successivo, dovrà essere corretto e completato mediante i contributi preziosi dell'Haskins (*Studies in the History of Medieval Science*, cfr. *R. R.*, I, p. 193). Ma l'autore si rifà abbondantemente di queste lacune nella sezione consacrata all'efficacia delle concezioni e della scienza giudaiche sul movimento hussita, su Zwingli e su Serveto. Il capitolo probabilmente più ricco e più originale di tutto il grosso volume, è quello che analizza il debito della esegesi di Serveto alla letteratura rabbinica, e che valuta, di rimbalzo, l'accusa lanciata da Serveto di pratiche « giudaizzanti » così contro « papisti » come contro « riformati ».

Il volume del N. rappresenta una miniera preziosa di dati e di raffronti culturali, dalla quale potrà vantaggiosamente attingere lo storico del cristianesimo, che miri a rintracciare le interferenze latenti e i contatti non confessati delle due posizioni religiose, delle quali Tertulliano aveva incisivamente fissato il rapporto, dicendo che la più antica si era costituita in pari tempo tutelatrice e insidiatrice della più giovane.

Forse alla organicità della ricostruzione storica avrebbe giovato una discussione preliminare della vera posizione dialettica in cui il messaggio cristiano si trova di fronte alla tradizione religiosa d'Israele. Adolfo von Harnack ha chiuso il suo *Marcion* auspicando una reviviscenza di spirito marcionita nella cristianità contemporanea. Il Newman sembra, al contrario, intravedere un ripullulare di correnti giudaizzanti. Forse i due punti di vista sono analogamente angusti: chè la chiesa organizzata ha già in sè, in permanenza, la duplicità di elementi di cui si vagheggia un nuovo spiegamento.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Scavi in Mesopotamia. — I giornali inglesi cominciano a pubblicare le prime relazioni sommarie sulle campagne di scavi iniziate a Ur ed a Kish, rispettivamente dal Woolley e dal Langdon. A Ur l'attenzione degli archeologi si rivolse ad un monticello, nell'angolo meridionale dell'area sacra, già visitato nel 1854 dal Taylor, che vi aveva scoperto alcune tombe. Dirigendo colà tutti i 220 operai, queste, che datano dal 1900 al 1700 av. Cristo furono ben presto raggiunte: ma si scoperse che erano precipitate sotto il pavimento di un palazzo. Disgraziatamente i vari scavi fatti in epoche diverse e le numerose tubazioni di terracotta avevano generato una grave confusione; tanto che pareva impossibile ricostruire, mediante gli sconnessi frammenti di muratura ritrovati, la pianta di un palazzo, che avrebbe dovuto essere quello di Dungi.

Per di più, questi muri si trovano ad un livello più alto che le fondazioni del muro costruito da Nebuchadnezzar nel 600 av. Cr. Ma che si trattasse veramente del palazzo reale di Dungi dimostrò la scoperta fatta casualmente di tavolette col suo nome e di una statuetta, spezzata, in diorite, di Dungi, recante sul dorso una lunga iscrizione, che fu trovata nelle vicinanze insieme con una testa marmorea di divinità femminile. Quest'ultima specialmente pare molta importante non solo per la storia del costume, ma per gli stessi particolari stilistici.

Altri oggetti interessanti ritrovati sono un bassorilievo d'alabastro, scolpito da due parti, rappresentante una barca con una cabina centrale: a poppa è un uomo, nella cabina, da una parte figura un cinghiale, dall'altra un'oca, e presso la poppa due pesci: benchè subito designato come l'" Arca di Noè „ probabilmente trattasi di un ex-voto; e due arieti scolpiti in pietra, solo nella parte anteriore, che per questa e per altre ragioni stilistiche si ritengono sculture ornamentali, le basi di un trono, per il dio Ea di Eridu, che aveva per simbolo l'ariete.

Da parte del Langdon si annuncia invece la scoperta, a Jamet Nazr (a 16 miglia da Kish in direzione nord-est), di numerose tavolette in scrittura lineare, e di vasi con disegni geometrici, molti dei quali hanno le losanghe rosse e nere dei vasi trovati a Susa. Il Langdon crede di poter affermare che le antichità da lui scoperte sono molto anteriori a quelle di Ur, e permettono di concludere definitivamente che la civiltà sumera è penetrata nella Mesopotamia dal nord.

p. b.

India preistorica. — Il Marshall, direttore generale per le ricerche archeologiche in India, dà conto sui grandi giornali inglesi delle esplorazioni metodiche che si stanno compiendo nel Sind. Le più fruttuose, a quanto viene riferito, sono state quelle intraprese a Mohenjodaro. Si tratta di circa un miglio quadrato di terreno mobile, che nel suo più alto livello si alza di circa dodici metri sul livello del piano soggiacente. Dovunque trincee sono state scavate in questo terriccio, hanno posto allo scoperto, immediatamente sotto la superficie, avanzi di una città ben costrutta del terzo millennio avanti Cristo. Gli edifici finora apparsi nello strato superiore appartengono a due tipi: templi e case private, gli uni e le altre costruiti con mattoni di fornace o seccati al sole, i secondi adoperati specialmente per le fondamenta di terrazze e di cortili. I templi poggiano su basi più elevate e si contrassegnano per la relativa piccolezza dei loro vani e la eccezionale grossezza delle loro mura. Il che fa pensare che fossero molto alti. Non è stato ancora possibile determinare se il culto spiegato in questi templi fosse iconico o aniconico. Il fatto che nessuna raffigurazione antropomorfica è stata finora dissepolta, non è argomento sufficiente per pensare che il culto delle immagini vi fosse sconosciuto. Su una tavoletta recentemente rinvenuta è dipinta una figura seduta a gambe incrociate, come Buddha su un trono, con un adoratore prostrato a destra e a manca, e un serpente, mentre sul fondo è una leggenda in pitografia. È possibile che si tratti semplicemente di un personaggio reale, ma la presenza dei devoti e dei serpenti fa pensare ad una deità più che a un re. Rendendo conto dei risultati della sua missione scientifica, il Marshall tenta qualche ipotesi sulla natura della civiltà di cui ricompaiono, dopo millenni, le tracce sulle rive dell' Indo. Non si tratta di una propaggine marginale della cultura mesopotamica. Si tratta probabilmente di pre-ariani, (gli Asura dei Veda?), la cui civiltà fu distrutta nel secondo millennio av. Cr. dagli ariani scesi dal nord, come la civiltà egea fu sopraffatta da quella achea. La razza sembra aver avuto con gli attuali abitanti del Sind altrettanto poca rassomiglianza che i Sumeri con gli attuali abitanti della Mesopotamia meridionale. Due statue testè esumate a Mohenjo-daro tradiscono un tipo tipicamente brachicefalo, con fronte bassa, naso prominente, labbra carnose, occhi piccoli ed obliqui.

p. b.

Apocalittica ebraica ed egiziana. — La teoria già altra volta pacifica — premette C. C. Mc Cown ad una sua sagace analisi: *Hebrew and Egyptian apocalyptic Literature* (« definiamo apocalittico un modo di pensare e di scrivere che sottopone a critica i mali presenti e annuncia futuri miglioramenti nella forma di denunzie e di predizioni

basate di solito su visioni e rivelazioni supposte soprannaturali») apparsa nell'*Harvard Theological Review* (XVIII, 4) — secondo la quale la letteratura ebraica è, in misura rilevante, il prodotto di influssi babilonesi, è ormai caduta in discredito. Il più efficace contrasto ad ogni tipo di pan-babilonismo si trova sempre in Egitto. Per alcuni anni la dipendenza degli ebrei e degli apocalittisti dell'ebraismo da veggenti egiziani è stata patrocinata da storici come il Meyer. I biblisti non l'hanno accolta con favore. Il Sellin ha rivendicato l'originalità piena della escatologia ebraica. Il Peake giudica invalidi i parallelismi del Meyer. Il Hölscher non riesce a scoprire nell'Egitto antico alcuna traccia di quella estasi religiosa che egli colloca a base della profezia ebraica. Lo Smith invece, accogliendo la teoria secondo la quale il culto di Iahvè fu diffuso dal sud dai clan di Giuda, freschi ancora dell'efficacia egiziana, e si aprì solo lentamente la sua strada verso la Palestina settentrionale, scopre affinità più profonde fra i profeti di Israele e i veggenti d'Egitto, che fra Israele e qualsiasi altra nazione. Il Gressmann non ha lasciato fuori l'Egitto nella sua esplorazione delle fonti dell'escatologia ebraica. In verità, pure a prescindere dalle ragioni storiche generali che mostrano l'Egitto così intimamente a contatto col paese palestinese, non è più lecito oggi negare le notevoli proporzioni nelle quali gli ebrei attinsero dalla letteratura egiziana.

Impressionanti sono le rassomiglianze fra il Cantico dei Cantici e la poesia erotica egiziana; e il dialogo dello stanco della vita con la propria anima è stato posto di fronte a Giobbe. Il mirabile Salmo 104 ricorda molto da presso la sequenza devota dell'inno di Ikhnaton ad Aton. Le probabilità che l'inno ad Aton ed altre espressioni della religiosità egiziana siano stati direttamente utilizzati dall'ebraismo sono sensibilmente accresciute dalla recente scoperta della traduzione di un libro egiziano di moniti in una sezione del libro dei Proverbi. La pubblicazione delle massime di Amem-em-ope e la dimostrazione esauriente che esse sono state parzialmente copiate dall'autore dei Proverbi (XXII, 17 - XXIV, 22), sono fatti significativi. La letteratura apocalittica costituirebbe un'eccezione a questo fascio di interferenze letterario-religiose? Il Mc Cown pensa che no. Esiste una letteratura apocalittica egiziana che va dal 2000 av. Cr. al 300 d. Cr. Il Mc Cown la suddivide in due gruppi di scritti: opere solo indirettamente apocalittiche, nelle quali la società circostante viene aspramente criticata, senza però previsioni felici; e opere tipicamente apocalittiche, che mescolano la denunzia alle previsioni della palingenesi. Il primo documento egiziano appartenente alla seconda categoria è costituito dagli Ammonimenti di Ipuwer, le cui analogie con le profezie ebraiche, specialmente con *Isaia*, I, sono largamente riconosciute. Il Mc Cown si dilunga in riportare gli incisi che tradiscono un parallelismo. Ma non può fare a meno di notare la profonda divergenza che separa l'orizzonte sociale del profetismo, così

democraticamente orientato verso l'esaltazione del povero, e lo spirito aristocratico e nazionalista del moralista egiziano. La seconda e più completa apocalissi egiziana è la visione di Neferroū, pubblicata di su un papiro di Leningrado dal Golenischeff, redatta durante l'apogeo della duodecima dinastia. Il Mc Cown ne delinea il messianismo. L'ultimo insigne documento studiato è quella così detta «cronaca demotica», appartenente all'età tolemaica, che, segnalata al pubblico la prima volta dal Revillout nel 1870, ha dato ad Edoardo Meyer occasione per una così larga illustrazione dell'escatologia egiziana nell'epoca persiana e greca (nei *Sitzungsberichte* dell'Accademia di Berlino del 1915): con suggestivi raffronti con quel periodo dell'apocalittica giudaica, che vide sorgere Daniele ed Enoch, i Testamenti dei dodici patriarchi e i più antichi sibillini.

Il Mc Cown conclude: «se lasciamo di raffigurarci l'Egitto, Babilonia e la Giudea come nazioni separate viventi in altrettanti compartimenti stagni, e teniamo presente il fatto che, specialmente dopo il loro assorbimento nel grande impero assiro, esse costituirono altrettante parti di un unico mondo, come l'America, l'Inghilterra e l'Europa di oggi, dobbiamo riconoscere la validità dell'asserzione che la *Weltanschauung* apocalittica e la tecnica letteraria di un popolo debbono aver esercitato un'azione sugli altri.... La civiltà inferiore della Palestina deve essere stata tributaria delle altre... Poichè, per esempio, la così detta cronaca demotica è probabilmente anteriore alla data riconosciuta di Daniele, è ragionevole pensare che lo scrittore di Daniele deve pur qualcosa alla scuola egiziana da cui la cronaca emana. Più di questo però non è lecito asserire».

p. b.

Religiosità giapponese. — L'ultimo fascicolo dell'*Harvard Theological Review* (XVIII, 4) ospita un ampio studio di James Thayer Addeson sulla vita religiosa del Giappone, suddiviso in tre parti, consacrate rispettivamente al culto degli antenati, alla rinascita del Buddhismo giapponese, alla organizzazione di una università moderna buddhistica. Il culto degli antenati è di importanza capitale nella vita religiosa popolare del Giappone. Per quanto meno profondamente radicato che in Cina, rimane tuttora di imponente efficienza, poichè la grande maggioranza del popolo giapponese continua a praticare i suoi riti, e ancora nel 1911 si adottavano ufficialmente provvidenze per favorire il culto degli antenati, come indispensabile al perpetuarsi delle idealità nazionali. Le manifestazioni attuali del culto degli antenati nel Giappone tradiscono strette rassomiglianze con i riti classici della Cina. Le divergenze, che sono numerose e tipiche, sono prevalentemente dovute ai copiosi elementi buddhistici riscontrabili nel Giappone, ma assenti in Cina. Come in Cina, vi sono reliquari domestici racchiudenti le tavo-

lette ancestrali, considerate variamente o quali dimore degli spiriti nel momento delle offerte o come puri simboli commemorativi. Nel Giappone simili reliquiari e tavolette sono di due tipi: Shinto o Buddhisti, i primi più rari dei secondi. A parlar propriamente, il genuino Shinto non dovrebbe usare tavolette: ma solo, al più, striscette di carta con su inscritto il nome dell'antenato. Ma simili restrizioni sono consuetudinarie solamente in quelle famiglie che fan professione di culto Shinto esclusivo e sogliono eliminare ogni infiltrazione buddhistica. Sacrifici al cospetto delle tavolette sono offerti in varie occasioni. La festa più popolare collegata con la memoria dei trapassati è l'*Uratonye*, il giorno di tutti i morti giapponese. Alla celebrazione di questa solennità sono consacrati quattro giorni, dal decimoterzo al decimosesto, del settimo mese. Gli studiosi della sua storia vi scorgono il risultato della graduale fusione di vecchie costumanze collegate probabilmente con gli *ujigami* o antenati del clan, con credenze e pratiche buddhistiche. La fede soggiacente a tutti i riti spiegati in tale occasione è che le anime dei trapassati tornino allora a visitare le loro vecchie dimore: e la cerimonia suol essere un modo per far lore grata e affettuosa accoglienza.

In verità il significato riposto del culto degli antenati qual'è praticato in Giappone, è di molto più ardua esplorazione che il significato del culto parallelo in Cina. Qui il problema è precisamente quello di misurare l'ambito nel quale le credenze dell'animismo popolare sono state affinate dall'azione più intellettuale e meno superstiziosa del confucianismo classico: il primo inclinante a riguardare il culto degli antenati come genuinamente tale, il secondo ad attenuare gli elementi religiosi dei riti a vantaggio di quelli nudamente commemorativi. Nel Giappone invece l'osservatore ha dinanzi a sè, non solamente questi due coefficienti, bensì anche l'imponente efficacia del Buddhismo, la quale è relativamente esigua nel culto degli antenati in Cina. Conformemente ad altri popoli animistici, il giapponese credette alle origini che gli spiriti dei trapassati continuassero a sperimentare molti dei bisogni e delle esigenze dei viventi e dipendessero, per il loro soddisfacimento, dal sostegno di questi. Prevalse poi come altrove l'ulteriore convinzione che i morti posseggono la capacità di aiutare o di danneggiare i vivi. Fu quindi logico sussumere che l'atteggiamento dei trapassati verso i consanguinei sopravvissuti doveva essere in funzione della memoria che questi ne conservavano. Tutti gli spiriti invisibili che popolano il mondo dell'animismo furono chiamati dal giapponese *kami*, le potenze superiori. In questa categoria di *kami* il giapponese incluse le anime dei trapassati, pur sentendone la differenza da tutti gli altri. Qui il primo fattore nello svolgimento del culto dei trapassati. Quando poi i gruppi familiari assursero a forme pienamente stabilizzate sulla base patriarcale, quando l'importanza della famiglia venne celebrata, quando la sua stabilità e vitalità ispirò, come risultato normale, la lealtà e l'af-

fezione domestica, i rapporti con gli spiriti dei trapassati assunsero anch'essi una regolarità tradizionale e si polarizzarono verso un nucleo di sentimenti e di emozioni non più circoscritti al timore della rappresaglia o al desiderio della prosperità. I cinesi avevano toccato questo stadio prima di Confucio. Nel Giappone il processo della solidificazione familiare fu in maniera rimarchevolissima accelerato mercè l'assorbimento della civiltà cinese. Una terza corrente si mescolò poi alle altre due: l'efficacia pervadente del Buddhismo. Le forme e il valore del culto degli antenati si erano definitivamente fissate in Cina molto tempo prima dell'avvento del Buddhismo, sì che la nuova religione ebbe scarsa ripercussione da esercitare su di essi. Ma in Giappone l'efficacia della civiltà cinese, il successo del genuino culto degli antenati, l'arrivo del Buddhismo sono avvenimenti pressochè contemporanei, sì che quest'ultimo potè spiegare la sua influenza quando ancora i riti ancestrali erano ancora allo stato plastico. La presenza di preti buddhisti nelle cerimonie familiari; la recitazione delle sutra; e il carattere parzialmente buddhista di festività come l'*Higan* e il *Bon* attestano la presenza dell'elemento avventizio. Di più, il Buddhismo ha offerto una raffigurazione della vita dei trapassati, ha calcato la mano sui poteri del sacerdozio nel suffragio per loro, ha avvolto il rito funerario in una atmosfera di compassionevole tenerezza.

Un interessantissimo e del tutto inatteso risultato di un sessantennio di civiltà occidentale in Giappone è stato la rinascita del Buddhismo. Quando la nuova età del progresso giapponese cominciò, verso il '60 del secolo scorso, il Buddhismo era in uno stadio di appariscente decadenza. Sebbene ancora potente come religione di masse, era intellettualmente sterile e apertamente incapace di nuovo vigore, così spirituale come pratico. Nessun insigne movimento di riforma aveva contrassegnato la sua storia per seicento anni. E quando il restaurato governo imperiale tolse il Buddhismo dalla sua posizione ufficiale, la sua ultima speranza sembrò svanire per sempre. Invece, proprio da allora ha origine la sua rifioritura. Il merito principale ne spetta alla setta Shin che, nata nel secolo decimoterzo, si è mantenuta sempre a stretto contatto col popolo. I principali suoi rami sono quelli della corrente Nishi Hongwanji e quello della corrente Higashi Hongwanji. La caratteristica peculiare di questa nuova primavera buddhistica in Giappone è data delle preoccupazioni dell'assistenza sociale e dal vasto interesse culturale.

Di questo secondo connotato del fermento buddhistico al Giappone è espressione concreta l'organizzazione modello del seminario teologico governato dal ramo Nishi Hongwanji della setta Shin a Kioto. L'università proclama come suo programma « l'insegnamento specifico del Buddhismo, la scienza delle religioni, la filosofia, la storia, la letteratura e le discipline congeneri. Le quattro principali divisioni dei Ryukoku Daigaku sono il corso preliminare, il collegio, il corso speciale e la sezione dei graduati. Il corso preparatorio, triennale, comprende il tirocinio in

inglese, francese, tedesco, classici giapponesi e cinesi, storia, geografia, psicologia, etica, logica, filosofia, matematica e scienze naturali. Il corso speciale è tutto consacrato ad un approfondimento della dottrina buddhistica. Le materie insegnate nel collegio, triennale, sono: dottrina buddhistica; dottrina dello Shin-shu; storia del Buddhismo; scienza e storia delle religioni; storia della filosofia europea; psicologia; etica; sociologia; storia della filosofia indiana; storia della filosofia cinese; classici giapponesi. I corsi di perfezionamento esigono la preparazione di una dissertazione. Lo scopo dell'istituto è quello di preparare preti: gli studenti sono figli di preti e attendono di ereditare le mansioni paterne. Nella biblioteca della scuola dedicata alla storia delle religioni il visitatore, che dà questi ragguagli, ha trovato qualche opera del Wellhausen, *Das Heilige* dell'Otto, e un'edizione latina di Cipriano e di Tertulliano. *p. b.*

« **La cena del Signore** ». — Il volumetto che Ugo Janni consacra all'arduo e insieme così suggestivo argomento (*La cena del Signore nella purezza dell' idea evangelica*, Torre Pellice, « La Luce », 1925) è d'indole polemica. L'A. lo riconosce apertamente, per soggiungere subito, però: « La nostra polemica non ha i detestabili caratteri della rissa teologica, ma è serena discussione diretta a chiarire idee e precisare posizioni di fronte ad un problema che ha stretto rapporto con la vita dello spirito » (p. 98). E in verità lo Janni fa del suo meglio per trattare di uno dei punti più delicati e più sensibili della polemica confessionale e, in genere, della controversia cristiana, con il rispetto, la serietà, la cautela che si convengono. La sua trattazione, che, pur nelle sue proporzioni sintetiche, nessun aspetto trascura del rito eucaristico, rappresenta probabilmente la migliore esposizione, da un punto di vista evangelico, delle opinioni correnti sul mistero della Cena. Il lettore cattolico non sarà sorpreso di trovare qui una impugnazione della dottrina ufficiale della transustanziazione, condotta con dignitosa ma decisa intransigenza. E troverà, pur da un punto di vista strettamente teologico, che se lo Janni ha esplorato con coscienza le opinioni dei teologi al riguardo, non ha trovato argomenti di efficacia dialettica per mostrare che i presupposti filosofici dai quali tali opinioni prendono le mosse tradiscano una congenita debolezza. Ma anche più di un lettore evangelico troverà che la raffigurazione proposta dallo Janni della presenza reale tradisce un' ispirazione mistica leggermente compromettente per la saldezza della credenza religiosa. Senza dire che gli stessi dati storici da cui egli parte (ipotesi sulla formola usata dal Cristo nel momento della istituzione) sono soggetti a cauzione. Come è stato già da altri rilevato, deficiente appare la discussione sulla evoluzione storica della dottrina ecclesiastica intorno alle formole che posseggono il valore consacratorio.

e. b.

Paolo nuovamente decapitato. — Il van Manen è *enfoncé*. La negazione globale della paternità paolina di tutto l'epistolario è insostenibile. Più saggio e più pratico farne una classificazione orizzontale, secondo la spiritosa metafora del Couchoud, anzichè verticale. Ed H. Delafosse si è accinto alla bisogna, cominciando, com'era di prammatica, dal messaggio ai Romani (« Les Écrits de Saint Paul ». I *l'épître aux Romains*. Traduction nouvelle avec introduction et commentaires. Paris, Rieder, 1926. « Christianisme », 13). Nel quale, di genuinamente paolino, non vi sono che i frammenti I, 1-17; III, 27-IV, 24; IX, 1-X, 21; XV, 8-XVI, 2, nei quali l'apostolo non fa altro che proclamare la trasposizione ai gentili delle promesse riservate ad Israele e chiamare alla solidale colletta per i fratelli di Gerusalemme il nucleo cristiano di Roma. Il laconico proclama etnico-politico dell'apostolo visse isolato per un ottantennio, fino al momento cioè in cui, verso il 140, il marcionismo lo impinguò con i suoi elementi soteriologici, culminanti nella dissertazione IV, 25-VIII, 39 sulla morte redentrice del Cristo. Questa dissertazione è la più importante e la più considerevole fra tutte le inserzioni operate sul trattato della promessa consegnata ad Abramo, tra cui vanno, in linea subordinata, annoverate le invettive del c. II e la dissertazione apologetica di I, 18-32. Lo stesso frammento marcionita ha subíto lievi e riconoscibili ritocchi montanistici (VIII, 26-27, ad esempio). Il cap. XI e il suo frammento parallelo IX, 14-29 rappresentano residui di polemica antimarcionitica, dettati dopo il 152. L'ispirazione rigoristica del marcionismo traspare inoltre nel c. XII. È a pena il caso di aggiungere che perfettamente aderente all'insegnamento del predicatore del « Dio straniero » è il periodo finale della lettera sul « mistero taciuto nei tempi eterni ed ora ormai svelato ».

Si potrebbe dire che se il semplicismo di una ipotesi fosse buon indizio della sua solidità, questa scomposizione della lettera ai Romani dovrebbe apparire come la cosa più plausibile di questo mondo. Il guaio è che in materia critica il semplicismo è il peggior canone di giudizio. Il Delafosse, innegabilmente, prende le mosse da un postulato dei più solidi, che è anche però dei meno utilizzati nella critica del pensiero e della propaganda di Paolo. Questo: che il nucleo centrale della predicazione paolina è nella chiamata dei gentili alla partecipazione dei privilegi messianici di Israele. Ma il Delafosse che, alla stregua di questo postulato, riconosce le parti veramente genuine, a suo parere, della lettera ai Romani, non riflette che, onde simile chiamata offrisse una giustificazione logica e non apparisse come l'arbitrio astratto di un transfuga, occorreva di pari passo ampliare e trasformare la concezione del messianismo e innestarvi una complessa e misteriosa dottrina di salvezza. È quel che Paolo fa nei capitoli che il Delafosse rivendica, con eccessiva disinvoltura, al marcionismo, che del paolinismo primitivo è semplicemente una interpretazione coerentemente paradossale.

Tutto questo in linea di principio. In linea di fatto, il Delafosse deve raccomandare la sua tesi ad una improvvida dimenticanza o ad una lambiccata rielaborazione della letteratura subapostolica e delle sue palmari reminiscenze paoline. E deve prescindere, troppo prestamente, dai parallelismi significativi che i capi presunti marcioniti della epistola ritrovano nella letteratura apocalittica dell'epoca neotestamentaria e che quindi ne suffragano l'attribuzione tradizionale.

e. b.

La tonsura cristiana. — Ph. Gobillot, che ha pubblicato in « Recherches de science religieuse » dal '22 in poi una serie di saggi densi di erudizione agiografica su *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte*, dedica, nel fascicolo dell'ottobre scorso della « Revue d'histoire ecclesiastique », uno studio di larghe proporzioni su *La tonsure chrétienne et ses pretendues origines païennes*. Il G. si domanda se veramente, come è stato ripetuto da varie parti, l'uso della tonsura rappresenti la trasmigrazione in terreno cristiano della pratica usuale fra i sacerdoti di Iside e di Serapide, i quali difatti portavano il capo compiutamente rasato. Disseminati attraverso il mondo romano, sono esplicitamente o indirettamente ricordati dai testi latini e greci che segnalano la consuetudine singolare. Ma in Egitto era cosa comune a tutti i preti: anzi essa era nè pure esclusiva della casta sacerdotale. Gli egiziani, donne comprese, per cura della proprietà, si tosavano volentieri la testa o tagliavano cortissimi i loro capelli, per sostituirli con pesanti e ricche parrucche. Dopo essersi uniformati alla moda generale, i preti, sotto il nuovo impero, rinunciarono alla parrucca e mostrarono il loro cranio rasato. Al tempo del dominio romano, i fedeli stessi vigilavano perchè nessuno di loro adottasse modi greci. Possediamo così, su papiro, una strana denuncia contro Panefremmide, prete del dio-coccodrillo Soknopaio, che lasciava crescere la sua capigliatura. I monaci pacomiani, che sarebbero gli intermediari fra l'uso isiaco e l'uso cristiano della rasatura, non avrebbero, se pure, in realtà, fatto altro che continuare invariato l'uso circostante. Ma se si tiene conto della distribuzione cronologica del materiale documentario — e il Gobillot ha potuto consultarne anche dell'inedito — si deve riconoscere che la formalità del taglio dei capelli, preliminare all'ingresso nella disciplina, non appare affatto come primitiva e non riveste il carattere di un rito sacro. Parimenti, nella regola conservata in copto, in latino in greco, in etiopico, nessun valore specificatamente religioso si ascrive alla prescrizione che concerne la capigliatura. Si tratta di una manifestazione di obbedienza e in pari tempo di un mezzo ritenuto atto ad evitare i contatti troppo immediati. Comunque, appare come storicamente semplicistico ed unilaterale ricondurre la genesi della tonsura ecclesiastica ad una pratica pacomiana, e, attraverso questa, ad una

infiltrazione isiaca. In linea pregiudiziale occorre guardarsi da un equivoco. Al vocabolo *tonsura* si attribuisce ormai un senso esclusivo: quello di parte più o meno estesa del capo, spogliata del tutto di capelli. Nel suo significato primitivo, tonsura vuol dire semplicemente taglio dei capelli, senza alcuna indicazione precisa del modo e del grado dell'operazione. Alla base della pratica è la convinzione, suffragata da una sentenza paolina (*I Cor.* XI, 14-15), che la capigliatura abbondante e curata è indizio di effeminatezza.

La prima menzione di un taglio di capelli peculiare dei monaci la si potrebbe riscontrare in un particolare concernente la vita giovanile di Giuliano l'apostata, registrato in Socrate: a Nicomedia, quando più intensa si fa l'iniziazione sua al paganesimo teurgico, egli si sarebbe fatto rasare, «per emulare la prassi monastica». Ma quando, in concreto, la tonsura è divenuta, per chierici e per monaci, l'oggetto di una cerimonia tassativa, un rito di iniziazione alla vita nuova, accompagnato dal dovere di conservar sempre l'insegna della professione? Per quanto riguarda gli ecclesiastici, il rito appare dimostrato fin dal 379, l'anno in cui, secondo una testimonianza di Cirillo di Scitopoli, il vescovo Otreri ordinava lettore, a Metilene, sant'Eutimio, conferendogli la tonsura. Per i monaci, la pratica rituale non è attestata prima del tramonto del quinto e dell'inizio del sesto secolo. Ne dà testimonianza allora lo pseudo Dionigi l'Areopagita, nell'atto di descrivere la professione monastica. La tonsura ecclesiastica doveva essere circolare: quella monastica probabilmente doveva ridursi alla rasatura completa di una parte del capo. Per l'occidente, le informazioni sono anche più scarse e più vaghe. Nel 488 il giovane Cesario, la futura gloria della chiesa di Arles, chiede al vescovo Silvestro che voglia farlo chierico, *ablatis sibi capillis*. Qualche anno più tardi l'alvernate san Gallo prega l'abbate di Cournour di accoglierlo nel cenobio, recidendogli la capigliatura. Non sembra che, in Gallia almeno, uso ecclesiastico e uso monastico divergessero. La diffusione della tonsura a corona si effettua con una variabile rapidità fra il quinto e il sesto secolo. In piena metà di quest'ultimo, nessuna corona si rinviene sulle teste dei vescovi santi Mauro ed Eufrasio e dell'arcidiacono Evaristo nel mosaico absidale di Parenzo. L'eccentricità della tonsura celtica è nota. Da un orecchio all'altro, passando al di sopra della fronte, un'esigua cerchia di capelli disegnava una mezza corona, sulla zona prospiciente di uno spazio tutto rasato. Sul dietro della testa, i capelli rimanevano lunghi. Si trattava evidentemente di un avanzo di consuetudini druidiche. Appare pertanto arbitrario assegnare alla tonsura un'origine unica e un significato costante. Fra i popoli dell'antichità, come presso i primitivi, la capigliatura ha un'importanza rilevante, nello spiegamento dei riti funerari e dei riti di iniziazione. La maggior parte di questi usi si spiega con la credenza che scorgeva nella capigliatura la sede del-

l'anima e della forza. Espressione di cordoglio, segno di servaggio, pegno di offerta e di dedizione, il taglio dei capelli traduce sempre, nell'antichità, queste varie idee. A tali idee si riannoda la tonsura dei monaci e degli ecclesiastici. E conformemente ai sentimenti che dovevano animare la loro vita intiera, il sacrificio transitorio della capigliatura è divenuto una pratica permanente.

e. b.

"Rex et sacerdos". — In una lettera di Alcuino a Carlo Magno, del 799, è detto: «tres personae in mundo altissimae huc usque fuerunt. Id est apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet; quia vero in eo actum sit, qui rector praefatae sedis fuerat, mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. Alia est imperialis dignitas et secundae Romae saecularis potentia, quam impie gubernator imperii illius depositus sit, non ab alienis sed a propriis et concivibus ubique fama narrante crebrescit. Tertia est regalis dignitas, in qua vos domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit». Il passo ha un certo sapore di amplificazione: secondo Alcuino, la regalità di Carlo rappresenta la più alta potestà al mondo, mentre quella pontificia figura a mala pena e quella imperiale ha subíto con la cacciata di Costantino V un così duro scacco, che le altre due, come insinua l'*huc usque*, indietreggiano ormai al cospetto della prima.

Prendendo lo spunto da questo inciso alcuiniano, Franz Kampers tenta una rassegna delle concezioni politiche nell'età carolingica e dei suoi presupposti, rimarchevole per originalità ed ampiezza (in «Historisches Jahrbuch» XLV, 4).

Venticinque anni prima di Alcuino, Cathwulfo aveva salutato Carlo come colui che Dio aveva esaltato «in honorem gloriae regni Europae». Con questa designazione, Cathwulfo vuole additare l'organismo unitario della cristianità ortodossa. Il carattere sacerdotale di un dominatore di tale unità è presupposto. Alcuino, è vero, è il primo autore medioevale che fa distinzione fra «saecularis» e «spiritualis». Ma distinzione non è per lui contrasto. In una lettera del 793 egli dichiara: «divisa est potestas saecularis et potestas spiritualis. Illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua». Ma Alcuino non ne deduce affatto che il diritto alla seconda spetta soltanto al pontefice, l'esercizio della prima, sia, sola, lasciata al sovrano. Egli scrive apertamente a Carlo: «his duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra laevaque divina armavit potestas».

Ma donde Alcuino e i suoi contemporanei ricavano l'idea del sacerdozio regale di Carlo? Il Kampers ne sostiene la genesi bizantina,

utilizzando e facendo propri i rilievi del Kaerst, nel suo saggio recentissimo: *Antikes und deutsches Volkstum*. In una lettera di Costantino riportata da Eusebio (*Bios*, II. 65) già il primo imperatore cristiano aveva dichiarato suo proposito ridurre ad unità la fede religiosa di tutti i popoli, costituendosi così patrocinatore e realizzatore della visione storica di una ecumenica rivelazione naturale, che Agostino e Vincenzo lirinense cristianizzeranno. I papi, anch'essi, l'avevano fatta propria, con le sue postulazioni. Quando Zaccaria parla di un «ordo» che non deve «conturbari», fa ricorso alla nozione stoica del λόγος ὀρθός o κοινὸς νόμος, legge fondamentale della spiritualità mondiale. L'impero carolingico ha rappresentato la genuina realizzazione dell'ideale costantiniano.

Il Kampers va più in là nella segnalazione dei precedenti sincretistici delle idee politico-religiose del medio evo carolingico. E riprendendo spunti e parallelismi già accennati nel suo *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, mostra come la concezione degli scrittori apologeti aulici di Carlo Magno non fa che trasporre motivi orfici e sibillini già applicati a Costantino. Quei motivi d'altra parte non sarebbero che derivazioni di credenze iraniche.

G. Dolci.

L'esperienza di A. Houtin. - Era da prevedersi che dopo aver disegnato, su proporzioni varie e, naturalmente, con criteri adattati agli argomenti disparati, il profilo di ecclesiastici e di monaci, da vicino o da lontano collegati alla crisi della disciplina e del pensiero nel cattolicismo sullo scorcio del secolo decimonono e sui primi albori del ventesimo, Alberto Houtin avrebbe, una volta o l'altra, tracciato le tappe della sua evoluzione spirituale e narrato le ragioni della sua uscita dalle fila del sacerdozio. Potrebbe solo destar sorpresa, a prima vista, che questa sua autobiografia venga troppo presto. Ma occorre subito prender nota del fatto che l'Houtin ne limita nettamente i confini cronologici. Nelle sue evocazioni egli si arresta al 1912, nel quale anno, a quanto appare, il programma di un rinnovamento culturale e religioso nell'ambito dell'organismo cattolico esulò dall'orizzonte dei suoi propositi e la certezza del trascendente e della sua rivelazione gli si estinse definitivamente nell'anima. Dato il genere di lavoro, prevalentemente cronistorico, a cui l'Houtin ha di consueto consacrato le sue eccellenti qualità di narratore episodico, e data la conformazione caratteristica della sua esperienza, non è da ricercare in questo volume la ricchezza intensa e appassionata di una crisi religiosa tipica e profonda. Senza dubbio tratti densi di interesse e di significato compaiono in alcuni momenti di questa agitata autobiografia (*Une vie de prêtre*. Mon expérience. 1867-1912. Paris, Rieder, 1926). Tutto quello ad esempio che l'Houtin ricorda del suo tirocinio solesmense, che va collocato con

altre vecchie e nuove sue pubblicazioni collaterali, è uno spiraglio aperto su un mondo poco noto e quindi malamente e parzialmente valutato. Altri momenti dell'attività dell' Houtin, come quello coincidente con la politica anticoncordataria della Repubblica, mettono allo scoperto lati non sospettati di personaggi che godettero allora di una certa ambigua notorietà, come quel mons. Lacroix, alla cui memoria, probabilmente, l'autobiografo rende ora un pessimo servizio, che non lascia indenne lo scrittore. La crisi modernistica, che ha avuto già nell'Houtin uno storiografo forse leggermente affrettato e unilaterale, riceve in queste pagine illustrazioni complementari che non vanno trascurate. Ma desta viva pena nell'animo di chi gli avvenimenti qui di scorcio toccati visse attraverso ansie drammatiche, la fredda disinvoltura con la quale l' Houtin registra il proprio esodo da quella che è stata e in parte è tuttora la passione di una intiera generazione di ministri del santuario cattolico.

Le forti parole che il Renan indirizzava nel 1884 ad un corrispondente ecclesiastico, che l' Houtin registra a p. 322 del volume, pendono, nonostante tutto, ancora, sul destino di un movimento spirituale che resiste agli ostracismi e sopravvive ai colpi più duri: « La chiesa cattolica è sì gran cosa, la sua situazione presente è così eccezionalmente tragica, che il nostro secolo assisterà forse ad una di quelle crisi che sfidano vittoriosamente la logica scolastica. Io persisto nel ritenere che la nostra vecchia madre è ancora feconda e che da lei, nonostante le contrarie apparenze, scaturirà la forma religiosa in cui la coscienza umana troverà di nuovo il suo riposo... Due realtà sono indiscutibili: il cattolicismo non può perire; il cattolicismo non può rimanere qual'è. Non ci riesce, è vero, di concepire come potrà cambiare. Quando tutte le uscite sembrano sbarrate, allora suona l' istante della Provvidenza ».

e. b.

RASSEGNA DI RIVISTE

Avvertenza. *" Ricerche religiose „ darà in questa rubbrica (che avrà valore* esclusivamente *informativo e non critico) sommaria notizia degli scritti attinenti agli studi storico-religiosi, di volta in volta che appariranno sui principali periodici italiani e stranieri.*

Antonianum. Periodicum philosophico-theologicum. Roma, Anno I, 1926, fasc. 1 — *Nostrum programma.* È quello di divulgare i lavori di argomento teologico-filosofico e principalmente quelli relativi alle grandi figure dell'Ordine dei Frati Minori; curare edizioni di codici, di opere inedite ecc. — *De indole anselmiana theodiceae S. Bonaventurae* (p. Z. van de Woestyne). Dimostra il *nexum familiae* tra S. Bonav. e S. Ans., che seguono ambedue il sistema agostiniano ed escludono il raziocinio aristotelico nell'ammettere l'esistenza di Dio; S. Bonav. presenta in modo più perfetto l'argomento anselmiano e lo difende contro l'obbiezione di Gaunilone; ammette l'obbiettività reale della proposizione « Dio è »; proclama che la ragione umana può dimostrare con certezza metafisica l'esistenza di Dio (in continuazione). — *Revelationes B. Elisabeth* (p. Livarius Oliger). Esame critico della tradizione letteraria, delle versioni, delle fonti. L'autrice può esserne sia Elisabetta d'Ungheria sia Elisabetta di Schoenau. A questa vanno asssegnati, con certezza, il *Sermo angeli ad Elis.*, e con probabilità, le Rivelazioni, che esistevano già nel sec. XIII. Edizione d'un testo latino (Vatic.) e di uno catalano (Assisi) — *De obligatione sigilli confessionis iuxta doctrinam Hadriani VI*, (p. Bertr. Kurtscheid). Studio storico-teologico sulla dottrina di papa Adriano, che segue S. Tommaso e Pietro Paludano. — *De grammatica hebraica p. Lud. S. Francisci (sec. XVI).* (p. Ard. Kleinhans). — *Miscellanea*, sul martirio di due prelati in Siria (sec. XVIII) — *Bibliographia — Chronica.*

Archivium franciscanum historicum. Quaracchi, Anno XIX, 1926, fasc. 1. — **Discussiones.** *Das Leben des hl. Bonaventura in einem Gemaeldezyklus von Franc. Herrera dem Aelt. und Franc. Zurbaran* (p. Beda Kleinschmidt). Ciclo di 8 pitture fatto nel 1629 per la chiesa di San Bonav. di Sevilla, sulla vita del santo (soggetto iconogr. rarissimo) e sparso in varie collezioni d'Europa. Descrizione dei quadri dal punto di vista artistico, con alcune dilucidazioni storiche. — *Relationes in-*

er nationem chaldaeorum et Custodiam Terrae Sanctae (1551-1629) (p. L. Lemmens). Rapporti tra i francescani ed il patriarcato caldaico; concessione d'un altare nella basilica del S. Sepolcro; trattative col papa per l'unione definitiva dei nestoriani avvenuta non nel 1617, ma solo nel 1627 — *Serie dei Vescovi romano-cattolici di Beograd* (M. Premrou; fine di uno studio che data da due anni fa). Notizie storiche dal 1720 in poi sulle diocesi di Smederevo e Belgrado. L'attuale arcivescovo è un francescano. — II. **Documenta.** *De vitis sanctorum fratrum minorum prov. Saxoniae* (p. E. Auweiler). Continuazione della pubblicazione d'un codice latino del 1340 — *Duae epistulae S. Joh. a Capistrano* (p. M. Bihl). Al re Ladislao (1453) ed a Calisto III (1456) sulla vittoria di Belgrado. Edizione secondo un codice di Salisburgo; commento storico, con relazione alle lettere di fr. Giov. da Tagliacozzo, compagno del Santo. — *Il monast. delle Clarisse in S. Apollinare di Milano* (Sec. XII-XVIII) (p. P. Sevesi; fine). Elenco delle abbadesse. — III. **Codicographia.** *Index regestorum fam. ultramontanae* (p. I. M. Poú y Martí; continua). — *Bibliografia - Miscellanea*: su Riccardo de Mediavilla; sugli affreschi di S. Chiara in Assisi — *Cronaca*: Francia (bibliografia).

Archivio storico per le province napoletane. Napoli, Anno IX, 1926, fasc. I-IV — *La chiesa ed il monastero di S. Giov. in Carbonara.* (A. Filangeri di Candida). Esame, prevalentemente storico-artistico, delle vicende della chiesa, insigne per opere di scultura e pittura. Il monastero fu fondato nel 1343 dagli Eremitani, che dal 1719 in poi vi tennero una fiorente scuola per gli schiavi liberati; soppressione del 1799.

L'Arte, *diretta da Adolfo Venturi.* Roma, Anno XXIX, 1926, fasc. 1. — *Giuliano Argentario* (Al. Testi Rasponi). Ripetizione di quello che ha già detto nel commento al Libro Pontificale di Agnello Ravennate, (cfr. *Ricerche Religiose*, 1926, fasc. 1 pag. 78).

La Critica, *diretta da Benedetto Croce.* Bari, Anno XXIV, 1926, fasc. 1. — *Studi sulla vita religiosa a Napoli nel Settecento. I. Dalla religiosità popolare ai giansenisti* (B. Croce). Quadro colorito e ricco della religiosità napoletana. Sulla superstizione e sul giudizio che se ne faceva all'estero; sui predicatori popolari: p. Rocco domenicano. S. Alfonso de' Liguori, sua attività in Napoli e dintorni, sua simpatia per i gesuiti ed avversione contro i giansenisti. Il giansenismo fino alla rivoluzione: il Serrao ed il Troisi e loro relazioni col Ricci.

La Lettura. Milano, Anno XXII, 1926, fasc. 1. — *Colomba di Rieti* (Maria L. Fiumi). Articolo prevalentemente letterario sulla b.

Colomba, domenicana, nata a Rieti (1467), vissuta a Perugia tra le lotte civili, amica di Atalanta Baglioni, e morta ad Assisi (1501); fu devota di S. Caterina alla quale conformò la sua vita. — *La culla dove nacque Gesù* (P. G. Colombi). Alcune notizie sulla reliquia che è in Santa Maria Maggiore.

La Lettura, fasc. 2. — *San Sebastiano in Tortorici* (E. Siracusa Cabrini). Descrizione d'una tipica festa religiosa siciliana.

Memorie domenicane. Firenze, Anno XLIII, 1926, fasc. 1. — *In alto con Gesù* (p. A. Zacchi), relativo al monumento al Redentore sorto sul monte Guadagnolo (Lazio) — *Documenti relativi alla b. Imelda Lambertini* (p. T. Alfonsi; continua). Rivendica ai domenicani la b. Imelda, del convento di Valdipietra a Bologna, morta nel 1333. — *Il B. Gregorio X e i domenicani* (p. R. Diaccini). Il papa affidò ai domenicani la preparazione del Concilio di Lione del 1274 in cui si trattò dell'unione delle due Chiese greca e latina, della riforma della disciplina eeclesiastica, della crociata. Il pontefice muore non a Quarata, presso Arezzo, ma nel convento domenicano di questa città — *Memorie domenicane in un codice ovadese del secolo XVIII* (A. Pesce). I domenicani ebbero nel loro convento (fondato ad Ovada nel secolo XV) una scuola. — *Elenco cronologico dei martiri domenicani* (in continuazione; si arresta ora al 1490) — *Le Missioni della provincia del SS. Rosario delle Isole Filippine* (p. A. Santamaria). Esamina anche la storia e delle vicende delle Missioni in Cina, Formosa, Giappone, Tonchino. — *Intorno ad un presunto carnevale savonaroliano nel 1495* (M. Ferrara). Esamina la tradizione che nel 1495 vi sia stato un bruciamento delle vanità e la esclude. — *Bibliografia* — *Notizie domenicane.*

Le vie d'Italia. *Rivista mensile del Touring Club Italiano.* Milano, Anno XXXII, fasc. 1. — *Un notevole monumento d'arte medioevale in Abruzzo* (G. Ravagli). E' S. Clemente di Guardia al Vomano (XII sec), con pregevole ciborio.

e. d. th.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci — Via Casalmonferrato, 33-35 - Roma (40)